La nascita della filosofia è uno degli eventi più decisivi nella storia dell'uomo.

Emanuele Severino

La filosofia nasce grande, e come un forte sommovimento tellurico apre lo spazio e definisce i contorni all'interno dei quali si muove tutta la nostra civiltà. Ecco, dunque, il senso del titolo generale di quest'opera in tre volumi: *La filosofia dai Greci al nostro tempo.* Bisogna tornare al VI secolo a.C., sulle coste del Mar Egeo, per cogliere la vera natura di questa rivoluzione saggia e solitaria, i cui primi protagonisti furono Talete, Anassimandro e Anassimene. Cosa accadde? Iniziò un'autentica missione teoretica, alla ricerca di una Verità assoluta e innegabile, che dal pensiero di Eraclito e Parmenide riceverà tutte le indicazioni per ogni esplorazione futura.
In questa nuova edizione, *La filosofia antica* di Emanuele Severino, pubblicata per la prima volta da Rizzoli nel 1984, si arricchisce di un contributo su Eschilo, e comprende un'ampia ricostruzione del pensiero medioevale. Inoltre, ogni singolo capitolo è accompagnato da un approfondimento bio-bibliografico, per capire meglio il contesto e, magari, continuare per conto proprio la ricerca.

EMANUELE SEVERINO è nato a Brescia nel 1929. Dal 1962 è ordinario di Filosofia morale e dal 1970 di Filosofia teoretica all'Università di Venezia. Autore di opere fondamentali, tra le quali ricordiamo *La struttura originaria* (1958) e *Essenza del nichilismo* (1972), è uno dei grandi maestri della filosofia italiana. Tra le sue opere pubblicate presso Rizzoli ricordiamo: *Il destino della tecnica* (1998), *La buona fede* (1999), *La legna e la cenere* (2000) e *Dall'Islam a Prometeo* (2003).

EMANUELE SEVERINO

LA FILOSOFIA DAI GRECI AL NOSTRO TEMPO

la filosofia antica e medioevale

BUR

VISIT…

I libri di Emanuele Severino

La filosofia
dai Greci al nostro tempo (3 voll.):

La filosofia antica e medioevale

La filosofia moderna

La filosofia contemporanea

Antologia filosofica

Emanuele Severino

LA FILOSOFIA
dai Greci al nostro tempo

LA FILOSOFIA ANTICA E MEDIOEVALE

BUR
SAGGI

LA FILOSOFIA
DAI GRECI AL NOSTRO TEMPO

Proprietà letteraria riservata
© 1996 R.C.S. Libri & Grandi Opere S.p.A., Milano
© 2004 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 88-17-00168-6

Prima edizione: maggio 2004

Per conoscere il mondo BUR visita il sito **www.bur.rcslibri.it** e iscriviti alla nostra newsletter (per ulteriori informazioni: **infopoint@rcs.it**).

Avvertenza

La storia della filosofia di Emanuele Severino è stata pubblicata per la Rizzoli a partire dal 1984 con i primi due volumi su *La filosofia antica* e *La filosofia moderna*, ai quali, nel 1986, è seguito il terzo volume, *La filosofia contemporanea*. Nel 1996, sempre per la Rizzoli, l'edizione è stata ripresentata in un unico volume e con il titolo *La filosofia dai Greci al nostro tempo*. In quella edizione il disegno complessivo dell'opera si è ampliato in maniera considerevole, proponendo sezioni dedicate a pensatori atipici ma decisivi, come Eschilo e Leopardi, e riservando più spazio alla filosofia del Medioevo e del Rinascimento, al pensiero di Hobbes, Bacone, Galilei, Spinoza, Vico, all'Illuminismo, alla filosofia contemporanea e soprattutto allo sviluppo del sapere scientifico nel nostro tempo. Nell'Introduzione sono indicati i criteri, e dunque i limiti, di tale ampliamento. Giorgio Brianese ha inoltre curato la stesura delle note bio-bibliografiche che accompagnano i diversi capitoli.

In questa edizione BUR si ripropone l'opera del 1996 ma ripartita secondo l'originaria suddivisione in tre volumi. Il titolo, *La filosofia dai Greci al nostro tempo*, accompagna le tre declinazioni: *La filosofia antica e medioevale* (volume primo), *La filosofia moderna* (volume secondo) e *La filosofia contemporanea* (volume terzo). L'Introduzione, che precisa il disegno complessivo dell'opera e ne giustifica l'ampio respiro, dai Greci al nostro tempo, è pubblicata in questo primo volume.

Introduzione

La filosofia è sempre stata in relazione a tutto: non solo alla realtà, come sembra ovvio, ma anche ad ogni forma di cultura. E si sa che, soprattutto nella nostra epoca, la cultura, e in particolare quella scientifica, è andata smisuratamente ingrandendosi e approfondendosi. Sono andate quindi smisuratamente moltiplicandosi le relazioni che la filosofia intrattiene con i vari settori culturali. E l'attenzione è stata sempre più attratta da questa sovrabbondanza. Per rendere la cosa con un'immagine, si potrebbe dire che mentre prima la filosofia era una città dalla quale si dipartivano molte vie che la collegavano a diverse contrade, oggi invece le vie, oltre a moltiplicarsi, son divenute larghe autostrade che portano a miriadi di metropoli. La vecchia città si è ridotta a una piccola radura, alla quale i più attenti riconoscono ancora il carattere di punto di irradiazione, ma che più spesso è considerata un angolo morto, al di fuori dei viavai del traffico.

Avviene così che la parola "filosofia" sia oggi continuamente sulle labbra e, insieme, si consideri la filosofia come un angolo morto. Alla marcia filosofica il direttore d'orchestra, cioè la cultura oggi dominante, ha segnato l'*alt*. Per capire però che un certo gesto è l'*alt* di un direttore d'orchestra, bisogna aver sentito la musica. Oggi capita frequentemente che i direttori dicano *alt* a una musica che nemmeno essi hanno mai sentito.

Questa musica, d'altronde, non solo è la radice della nostra civiltà, ma è lo spazio in cui la nostra civiltà è cresciuta e continua a crescere, il terreno su cui è tracciata ogni autostrada ed edificata ogni metropoli. Da questo punto di vista,

gli *alt* dei direttori d'orchestra sono le palette alzate dei bambini che giocano a fare il capostazione.

La filosofia, oggi, ha accanto a sé le scienze della natura, le scienze logico-matematiche, le "scienze dell'uomo" (economia, psicologia, sociologia, antropologia, linguistica – e mettiamo subito un "eccetera", perché altrimenti non ci fermeremmo più). Cioè la filosofia si presenta, oggi, sempre in compagnia di qualche estraneo – anche se questi estranei sono poi tutti suoi figli. (Anche i figli, una volta nati, stanno "fuori", *extra*, da chi li ha partoriti.) In questo affollamento è difficile scorgere il volto della filosofia. Lo si vede mescolato ad altri mille profili, ad altre mille espressioni, sballottato nella calca di qua e di là. E tutti gli si rivolgono per dirgli che non può più starsene solo, ma deve ringiovanire e arricchirsi dell'apporto delle molteplici relazioni culturali.

Inoltre, buona parte di quella folla ha imparato che la cultura dipende dalle condizioni storiche in cui essa vive e che quindi anche la filosofia è determinata dal tipo di società in cui si trova. La calca attorno alla filosofia cresce così a dismisura, perché non è più formata soltanto dalle forme culturali, ma addirittura da tutti gli eventi della storia. Accade allora che nei libri di storia della filosofia, e quindi anche in quelli che si scrivono per chi di filosofia non sa niente, ci sia dentro di tutto. E spesso nel modo peggiore, perché se fittissimi sono i rapporti tra filosofia e altre forme culturali e strutture sociali, è anche certo che il senso autentico di questo rapporto è tuttora una delle questioni più ardue.

Platone, ad esempio, è vissuto ad Atene tra il V e il IV secolo a.C. Ma è una questione molto difficile stabilire perché la società ateniese di quel tempo abbia proprio dovuto produrre la filosofia di Platone (insieme a certe altre) e proprio nel modo in cui oggi ci si presenta. Nel migliore dei casi, si riescono a stabilire vaghe analogie o inutili tautologie, che servono, quasi sempre, solo ad aumentare le pagine del libro che si vorrebbe dedicare alla filosofia. E, invece di indicare il *rapporto specifico* tra storia greca del V e IV secolo a.C. e filosofia di Platone, si finisce col *giustapporre* all'esposizione

di quest'ultima un racconto più o meno dettagliato di quel periodo storico. Si può ammettere che la filosofia di Platone sia così com'è, perché tra il V e il IV secolo a.C. l'intero universo, e quindi l'intera civiltà e cultura umane, sono stati così come sono stati. Ma altro è questo enunciato generale, altro è la pretesa di indicare i motivi specifici per cui, dato un certo contesto storico, debba per ciò stesso esistere la filosofia di Platone. Appunto perché questa pretesa attende ancora di essere soddisfatta, molti libri che voglion parlare dello sviluppo storico della filosofia hanno l'aspetto di quella calca di cui si è parlato.

Che cosa può trovare dunque il lettore in quest'opera? Innanzitutto, la filosofia liberata il più possibile dalla calca. Per chi vuole incominciare a capire qualcosa, meglio la radura del sovraffollamento. È vero che la filosofia è in relazione a tutto, ma per tener dietro alle sue relazioni si deve incominciare a guardarla in faccia – guardare la *sua* faccia, dico. Solo in questo modo si può sperare di comprendere il senso autentico della sua relazione con l'intera cultura umana, della sua presenza nei settori più disparati del sapere e il senso stesso del rifiuto che in tali settori viene operato nei suoi riguardi.

D'altra parte, si è dato spazio, nel terzo libro sulla filosofia contemporanea, agli sviluppi delle scienze fisico-matematiche e delle scienze dell'uomo nel nostro secolo. Ma non per l'intento estrinseco di informare che esistono anche questi contenuti culturali, ma perché in tali sviluppi è presente *quello stesso percorso* che conduce dalla filosofia moderna alle forme più recenti del pensiero filosofico: la negazione sempre più radicale di ogni verità definitiva, di ogni certezza assoluta e di ogni struttura immutabile. Non solo, ma perché il confluire della filosofia nella scienza ha un significato essenzialmente filosofico.

Anche la matematica (e ogni forma culturale) è in relazione con l'intero edificio del sapere e con la società in cui essa è nata e si è sviluppata. Ma per comprendere questa relazione bisognerà incominciare una buona volta a capire il *conte-*

nuto matematico. Magari per rendersi conto che il suo segreto non sta all'interno della matematica, ma al di fuori o al di sotto di essa. Anche la psicoanalisi interpreta i sogni sulla base di una dimensione che non è direttamente presente nelle immagini oniriche. Ma per eseguire l'interpretazione dei sogni, bisogna innanzitutto conoscerli, guardarli in faccia.

Ebbene, guardare in faccia la filosofia è possibile solo accostandosi alle grandi filosofie apparse nella storia, e soprattutto alla filosofia antica, cioè alla filosofia greca, che sta all'inizio e al fondamento dell'intera storia del pensiero filosofico.

Ma anche la storia della filosofia – sia pure considerata a prescindere da tutto ciò con cui essa è in relazione – è già da sola un'immensa galassia. Questo mio lavoro tenta solo di mostrarne l'articolazione principale. E qui è bene intendersi sul significato di queste immagini.

A chi non sa nulla di matematica, gli si incomincia a far studiare l'aritmetica. Vero che l'aritmetica è qualcosa di estremamente più complesso di quanto credono i bambini, e racchiude tutti i segreti delle discipline matematiche più sofisticate; ma usualmente, quando si insegna l'aritmetica, si lascia anche intendere che è facile. (E tra quanti si sono dedicati ai problemi della matematica c'è chi si fida di più della facilità dell'aritmetica che del suo essere custode profonda dei segreti della matematica.) Con la filosofia la cosa è del tutto diversa. Non si può dare in mano al lettore l'equivalente filosofico dell'aritmetica. Quest'ultima può essere facile, ma è una cosa seria. L'equivalente filosofico della facilità dell'aritmetica è invece o una scempiaggine o una presa in giro. L'articolazione principale della storia della filosofia, verso la quale intendo condurre il lettore, non è una specie di gioco filosofico per bambini o un gioco per bambini filosofi, ma è l'alta montagna della filosofia. Il lettore è invitato in alta montagna. Certo, per chi accetta per la prima volta un invito di questo genere, il sistema montagnoso sta là in fondo, avvolto da nubi. Queste pagine aspirerebbero a diradare le nubi, almeno le più caliginose, affinché la montagna, sia pur da lontano, mostri il suo profilo. Non parlano quindi di cose facili, ma si propongono di rendere in qualche modo accessibile il difficile. ("In qualche modo", certo, perché altro è vedere il profilo della montagna e scorgerne la vetta, altro è *andarci*, alla montagna, e trovarsi in mezzo ai suoi pericoli.)

Molto spesso sarebbe meglio che non si studiasse affatto la filosofia, piuttosto che studiarla come la si studia. La critica che è stata rivolta al modo idealistico (hegeliano) di intendere la storia della filosofia è divenuta un comodo alibi di insegnare filosofia senza capirla (e non farei troppe distinzioni tra liceo e università). Siccome Hegel, si dice, riduce la storia della filosofia alle formule che egli aveva in testa – e invece tale storia, come ogni altra, è ricca, complessa, variegata, capricciosa, imprevedibile – i filosofi bisogna lasciarli andare ognuno per la sua strada, e ognuno va per una diversa, che a un certo punto è sempre interrotta; sì che per seguirli si è continuamente costretti a cambiar strada. Se in tutta questa faccenda non si capisce nulla, allora – a volte si risponde – il vizio è nelle cose stesse. In questa situazione di (presunto) ingarbugliamento oggettivo, diventa impalpabile e quindi incolpevole l'ingarbugliamento mentale di chi, dovendo insegnare l'ingarbugliamento oggettivo della filosofia, dovrebbe almeno saper tener dietro alle circonvoluzioni del garbuglio.

Ma le cose non stanno in questo modo. Il Garbuglio c'è, indubbiamente. Ma esso emerge proprio quando il pensiero e il linguaggio filosofici hanno raggiunto quella possente lucentezza, quella chiara profondità, quel nitore e rigore, tutte caratteristiche, queste, che non hanno nulla a che vedere con la facilità – che son propri dei grandi testi filosofici. Non è prima, ma è *dopo* che questi testi si son fatti capire, che può incominciare ad apparire il Garbuglio, il problema dal quale non ci si può sottrarre (e che include anche il problema del *capire* e del capire la filosofia).

Ebbene, l'intento – molto modesto – di questo lavoro è di aiutare il lettore a intravedere quella chiarezza essenziale del pensiero filosofico a partire dalla quale soltanto può farsi innanzi il problema autentico della filosofia (e quest'ultimo genitivo è sia soggettivo, sia oggettivo). Aiutare a scorgere il

profilo della montagna significa appunto introdurre a quella chiarezza essenziale.

Un elemento fondamentale di tale chiarezza è il legame profondo che unisce tutte le grandi filosofie. Oggi si rovistano anche le biblioteche dei filosofi per capire con quali altri filosofi essi fossero "in rapporto". Ma Kant può non aver letto la *Metafisica* di Aristotele e averne tuttavia compreso il senso infinitamente di più di chi dedica tutta la sua vita alla ripulitura filologica di quel testo. Il profondo legame che unisce le grandi filosofie: ecco quanto qui si intende soprattutto indicare al lettore.

Si diceva sopra che la filosofia, da città, è divenuta radura e le vie che la collegano alle circostanti regioni sono ormai autostrade. Ora, la filosofia contemporanea, nella sua quasi totalità, non è la radura, ma corre nel traffico autostradale, in cui si trova unita a tutte le discipline della cultura moderna. La radura è invece ciò che sembra rimasto del legame profondo tra le grandi filosofie del passato. Certo, esiste un legame profondo anche tra l'antica città e la radura in cui essa si è trasformata, e quindi tra la città e il traffico autostradale. Ma la considerazione di questo legame acquista l'importanza e il significato che le son propri solo se, innanzitutto, non si perde il ricordo della città filosofica. Rivolgere l'attenzione verso il legame profondo tra i grandi pensatori significa appunto non perdere il ricordo di quella città. Solo conoscendo che cosa è stata la filosofia si può comprendere il senso della sua trasformazione attuale e se ne può riscoprire il volto sotto la maschera. La filosofia tende oggi a confluire nella scienza. Ma solo ricordando ciò che la filosofia è stata si può sperare di comprendere il senso della scienza e della stessa civiltà che sul fondamento della scienza sta costruendosi.

Nella scuola si rispecchia (in modo più o meno distorto) la situazione della cultura contemporanea, dove si convoca continuamente la filosofia, ma quasi sempre per dirle che essa ormai non ha più niente da dire e di starsene quindi da parte; dove i grandi pensieri filosofici sembrano sentenze religiose che non hanno nemmeno il pregio dell'originalità; dove tutti i problemi filosofici si sono trasformati in problemi scientifici e cioè la razionalità si identifica con la razionalità scientifica – e ci si dimentica che le radici della razionalità scientifica provengono da quella evocazione del senso stesso della "ragione", in cui consiste il pensiero greco e che si ripropone continuamente nella filosofia (e quindi nella cultura occidentale) fino a Hegel.

Anche nella scuola, l'esigenza di mettere la filosofia in relazione alle "scienze umane" sta facendo sparire il soggetto di tale relazione. E quando si protesta contro tale scomparsa, lo si fa quasi sempre in nome di una "storia della filosofia" che vede i grandi pensatori come un arcipelago di isole e ascolta con diffidenza chi ricorda che tutte le isole poggiano su un comune fondo marino.

È così accaduto questo fatto curioso, che mentre l'antropologia contemporanea andava riconoscendo tra gli applausi generali che anche una sperduta tribù primitiva può essere considerata come una *struttura* (un concetto, questo, eminentemente filosofico), viceversa i guardiani della storia della filosofia hanno continuato a strapparsi le vesti al solo pensiero che tale storia potesse essere una *struttura*, l'unificazione di una molteplicità di elementi, il comune fondo marino, il legame che unisce i grandi pensatori. L'esistenza di questo legame non significa che la storia della filosofia debba essere "sistema", nel cosiddetto senso hegeliano; debba essere cioè quella storia "aprioristica", il parlar male della quale è un'irrinunciabile regola di galateo per ogni storico della filosofia che si rispetti. Ciò non toglie che poche pagine delle *Lezioni di storia della filosofia* di Hegel portino in vista della filosofia più di qualche quintale di quelle ricerche di "storia della filosofia", dove nel migliore dei casi la filosofia diventa il contenuto di quel particolare tipo di scienza specializzata che è la "storia".

È ovvio, è del tutto ovvio, che non sarà quest'opera a risolvere i guai in cui si trova lo studio della filosofia nella scuola. Ma proprio per il modo in cui essa si limita potrà aiu-

tare il lettore a muoversi poi da solo, se ne avrà voglia, lungo gli itinerari non indicati nella mappa.

Quest'opera si rivolge a chi non ha alcuna conoscenza della filosofia, a chi ne ha poca e anche, e non secondariamente, a chi dovrebbe averne perché se la trova dinanzi come disciplina da studiare nella scuola media superiore (o all'università), ma ci si raccapezza poco. Soprattutto a quest'ultimo tipo di lettore e ai suoi docenti sono rivolte le considerazioni che seguono.

Ogni interpretazione storica è un'ipotesi. Ed è ovvio che anche l'interpretazione dello sviluppo del pensiero filosofico, proposta in quest'opera, è consapevole del proprio carattere ipotetico e della possibilità di infinite interpretazioni alternative. Desidero dirlo qui nel modo più esplicito e una volta per tutte. D'altra parte, propongo questa interpretazione perché mi sembra attualmente più consistente delle altre, e più rispondente ai bisogni autentici della scuola.

Rispetto al "manuale", l'insegnante esprime la propria autonomia *discutendo* la proposta culturale che vi è contenuta. I criteri che presiedono alla stesura dei manuali oggi in circolazione sembrano invece sottintendere che l'autonomia dell'insegnante debba consistere soprattutto nella possibilità di *scegliere* quel che gli interessa nella gran massa di pagine messe a disposizione (visto che solo in piccola parte possono essere seriamente studiate dagli studenti della scuola media superiore). Ma un manuale che contenga o intenda contenere tutto quello che tutti gli insegnanti vorrebbero trovarvi è un mostro; disorienta gli studenti e invece di avere il carattere di un'opera culturale tende a riprodurre su scala ridotta le fattezze di un deposito di libri.

Se si vuole evitare che il manuale sia soprattutto oggetto di amputazione, rispetto alle parti che l'insegnante non può seriamente discutere con i suoi studenti (e, se il manuale è vivo, ogni amputazione gli è fatale; mentre se non ne risente negativamente, vuol dire che era già morto), è necessario che la *riduzione* del materiale storico sia una conseguenza degli stessi criteri in base ai quali il manuale è costruito, e non un'operazione compiuta dall'esterno.

D'altra parte, la riduzione deve essere insieme la disponibilità dell'interpretazione proposta a lasciarsi integrare da quei temi che l'insegnante ritiene indispensabili alla sua attività didattica. L'interpretazione che propongo in quest'opera porta appunto alla luce una *struttura*, che tuttavia rimane *aperta* alle possibili integrazioni dell'insegnante. In altri termini, le lacune non sono casuali, ma previste, o, se si preferisce, calcolate.

Una struttura è unificazione delle differenze. E anche questo desidero dire qui, esplicitamente: per il fatto di essere unificate, le differenze non spariscono. Parlo delle differenze e delle discontinuità che costituiscono la sterminata ricchezza della storia del pensiero filosofico. L'accento che in questo lavoro vien posto sull'unità ha l'intento di non farla dimenticare, dato il clima culturale presente – e presente anche nella scuola –, in cui la ricerca si disperde nelle differenze e dove quindi anche gli studenti finiscono col non capire più nulla del pensiero filosofico.

Nulla è più contrario allo spirito filosofico dell'imposizione di una tesi. Ma, anche, nulla è più disorientante della semplice esposizione delle tesi contrapposte. Evitare la prevaricazione non significa rinunciare a pensare in un certo modo – e dunque in modo unitario – il contenuto storico. Anche il "pluralismo" dei punti di vista e la "problematicità" dei temi è una tesi che unifica in un certo modo la storia del pensiero filosofico e che dunque non può pretendere di essere la garante autentica della presunta oggettività storica. Il movimento storico è sempre visto in modo unitario. Anche quando ci si rifiuta di riconoscerlo. Anche quando ci si limita a raccogliere i documenti storici o a organizzare una biblioteca. È allora preferibile che l'atto unificante da cui è prodotta l'interpretazione storica – l'ipotesi ermeneutica – agisca alla luce del sole e non nella penombra o alle spalle. Appunto alla luce del sole desidera agire l'interpretazione della storia della filosofia che qui propongo.

LA FILOSOFIA ANTICA
E MEDIOEVALE

I

La filosofia nasce grande

1. *La filosofia greca e la civiltà occidentale*

La nascita della filosofia (cfr. Nbb 1) – in Grecia, nel VI secolo a.C. – è uno degli eventi più decisivi nella storia dell'uomo. Si può dire addirittura che sia il più decisivo, se ci si rende conto che il modo in cui la filosofia si è presentata sin dal suo inizio sta alla base dell'intero sviluppo della civiltà occidentale, e che le forme di questa civiltà dominano ormai su tutta la terra e determinano perfino gli aspetti più intimi della nostra esistenza individuale. La filosofia greca apre lo spazio in cui vengono a muoversi e ad articolarsi non solo le forme della cultura occidentale, ma le istituzioni sociali in cui tali forme si incarnano, e infine il comportamento stesso delle masse. Arte, religione, matematiche, e indagini naturali, morale, educazione, azione politica ed economica, ordinamenti giuridici vengono ad essere avvolti da questo spazio originario; e il cristianesimo e il linguaggio con cui la civiltà occidentale esprime il mondo; e gli stessi grandi conflitti della storia dell'Occidente: tra Stato e Chiesa, borghesia e proletariato, capitalismo e comunismo.

In genere si pensa che a determinare una grande epoca storica non possa essere la filosofia (che è il lavoro di una *élite* ristretta, vissuta sempre al di fuori dei luoghi dove si decidono le sorti del mondo), ma movimenti che abbiano una presa immediata sulle masse, come la religione, e, per quanto riguarda la nostra civiltà, il cristianesimo. Dicendo che la filosofia greca *apre lo spazio* dove giocano le forze dominanti della nostra civiltà non intendiamo confondere lo spazio col

gioco che vi si conduce, ma rilevare che *ogni* gioco della nostra civiltà – e ormai ogni gioco della terra – vien fatto all'interno di tale spazio e ne resta determinato così come i nostri movimenti sono condizionati dallo spazio fisico in cui veniamo a trovarci.

Certo, il cristianesimo ha un rapporto diretto con le masse occidentali (lo stesso discorso può essere fatto per il linguaggio che esse parlano) che la filosofia non possiede; ma il cristianesimo è divenuto ciò che esso è solo in quanto la sua struttura concettuale portante è costituita dallo spazio originariamente aperto dal pensiero greco. Anche il modo in cui noi oggi parliamo è determinato dalle riflessioni sintattico-grammaticali che agli albori dell'età moderna presiedono alla formazione delle lingue nazionali europee; ma, ancora una volta, quelle riflessioni hanno la loro origine (attraverso la grande mediazione della cultura latina) nei grammatici greci che analizzano il fenomeno del linguaggio alla luce delle categorie della filosofia greca. E un discorso analogo va fatto per la scienza, il cui apparato concettuale non è certo familiare alle masse, ma i cui effetti sono ormai percepibili da chiunque.

La civiltà occidentale si presenta oggi come civiltà della tecnica, ossia come organizzazione dell'applicazione della scienza moderna all'industria. È da questa organizzazione che i popoli privilegiati – ossia quelli che l'hanno costruita – ricevono tutto ciò di cui hanno bisogno per vivere (e forse in futuro questo potrà accadere per tutti i popoli del pianeta); ma è ancora questa organizzazione ad avere predisposto le condizioni dell'annientamento della razza umana in seguito ad una catastrofe nucleare. La situazione mondiale contemporanea è cioè incomprensibile se non si fa riferimento all'incidenza e all'incombenza su di essa da parte della tecnica; e la tecnica è a sua volta incomprensibile se non viene pensata in relazione alla scienza moderna. Ma è la filosofia, e precisamente la filosofia nella sua forma classica, cioè *greca,* ad aver aperto lo spazio all'interno del quale è stato possibile costruire ciò che chiamiamo "scienza moderna".

Tutti i parti sono dolorosi. A volte la partoriente muore

dando alla luce la propria creatura. La nascita della scienza moderna viene comunemente interpretata come un distacco traumatico, una separazione violenta della scienza dalla filosofia. Ed è certamente difficile contestarlo. Ma il difetto di questa interpretazione è di non aver occhi che per i dolori del parto e per la morte della partoriente, facendo così perdere di vista che, innanzitutto, ciò con cui si ha a che fare è *un parto,* dove la partoriente, anche se soffre e muore, consegna la propria essenza al nuovo essere per il quale essa muore, ma nel quale tuttavia essa sopravvive.

2. *Il senso della verità*

La filosofia nasce grande. I primi passi della sua storia non sono cioè l'incerto preambolo a un più maturo sviluppo del pensiero, ma stabiliscono i tratti fondamentali del suo intero decorso storico. Per decine e decine di millenni l'esistenza dell'uomo – globalmente e in ogni suo singolo aspetto – è guidata dal *mito.* Il mito non intende essere una invenzione fantastica, bensì la rivelazione del senso essenziale e complessivo del mondo. Anche nella lingua greca il significato più antico della parola *mýthos* è "parola", "sentenza", "annunzio"; a volte *mýthos* significa persino "la cosa stessa", "la realtà". Solo in modo derivato e più tardo, nella lingua greca *mýthos* indica la "leggenda", la "favola", la "fola", il "mito".

Ma il mito arcaico è sempre collegato al *sacrificio,* cioè all'atto col quale l'uomo si conquista il favore degli dèi e delle forze supreme che, secondo la rivelazione del mito, regnano nell'universo. Il sacrificio può essere cruento, oppure del tutto incruento come nelle pratiche ascetiche dello Yoga; ma in ogni caso il suo intento è di identificarsi e di dominare ciò che nel mito appare come la potenza suprema.

Per la prima volta nella storia dell'uomo, i primi pensatori greci escono dall'esistenza guidata dal mito e la guardano in faccia. Nel loro sguardo c'è qualcosa di assolutamente nuovo.

Appare cioè l'idea di un *sapere che sia innegabile*; e sia innegabile non perché le società e gli individui abbiano fede in esso, o vivano senza dubitare di esso, ma perché *esso stesso* è capace di respingere *ogni* suo avversario. L'idea di un sapere che non può essere negato né da uomini, né da dèi, né da mutamenti dei tempi e dei costumi. Un sapere assoluto, definitivo, incontrovertibile, necessario, indubitabile.

I primi pensatori hanno chiamato questo sapere con antiche parole della lingua greca – le quali hanno quindi assunto da quel momento un significato *inaudito*. Queste parole sono: *sophía*, *lógos*, *alétheia*, *epistéme*. Se vogliamo tradurle esse corrispondono rispettivamente a "sapere", "ragione", "verità", "scienza". Ma queste parole ci dicono poco (o troppo) se non le poniamo in relazione a quel significato inaudito. Quanto alla parola *philosophía* ("filosofia"), che però compare nella lingua greca insieme a ciò di cui essa è il nome, essa significa, appunto, alla lettera (*philo-sophía*) "aver cura del sapere". Se si accetta l'ipotesi che in *sophós*, "sapiente" (su cui si costruisce il termine astratto *sophía*), risuona, come nell'aggettivo *saphés* ("chiaro", "manifesto", "evidente", "vero"), il senso di *pháos*, la "luce", allora "filosofia" significa *aver cura per ciò che, stando nella "luce"* (al di fuori cioè dell'oscurità in cui stanno invece le cose nascoste – e *alétheia*, "verità", significa appunto, alla lettera, "il non esser nascosto") *non può essere in alcun modo negato*. "Filosofia" significa "l'aver cura della verità", dunque – dando anche a quest'ultimo termine il significato inaudito dell'"assolutamente innegabile".

I Greci evocano per primi il significato inaudito – l'"idea", si è detto sopra – della verità. Ciò non vuol dire che essi si accontentino di contemplare questa idea senza preoccuparsi di stabilire *quale* sia la verità – quali tratti abbia il suo volto. Si vuol dire che per poter affermare *quali* sono i tratti della verità è necessario che innanzitutto stia dinanzi agli occhi il *senso* indicato dalla parola "verità"; e i Greci per primi hanno guardato questo senso e si sono messi in cammino per stabilire *che cosa* può essere detto verità.

Ma già all'inizio di questo cammino la filosofia vede che il mito non è verità innegabile (non è qualcosa di *saphés*, come dice Senofane, uno dei primi pensatori greci), ma è soltanto una leggenda in cui si crede. Poiché, d'altra parte, la fede nel mito è la regola secondo la quale sono vissute tutte le civiltà precedenti (e la società stessa in cui la filosofia nasce), la critica filosofica del mito diventa inevitabilmente una critica della società.

3. *La verità e il Tutto*

Nei primi pensatori greci l'evocazione del senso inaudito della verità è insieme (e non può non essere) un rivolgersi alla *Totalità delle cose*. Tuttavia, anche dal punto di vista storico, questa affermazione può essere rovesciata e si può affermare che la filosofia nasce quando, nel VI secolo a.C., i pensatori greci si rivolgono per la prima volta alla Totalità delle cose e questo rivolgersi al Tutto è insieme l'evocazione del senso inaudito della verità. Tentiamo di vedere più da vicino questa implicazione reciproca tra verità e Tutto.

Anche il rivolgersi al Tutto presenta, all'inizio del pensiero filosofico, un senso inaudito.

Nel mito greco, la *Teogonia* di Esiodo (cfr. Nbb 2) racconta come tutti gli dèi siano stati generati dal Caos originario. Nella lingua greca matura, per esempio quella di Platone, la parola *cháos* significa "mescolanza", "magma", "disordine". Il contrapposto di ciò che viene indicato dalla parola *cháos*, così intesa, è il *kósmos* ("cosmo", "mondo"). *Kósmos* è l'insieme delle cose che è uscito dal disordine del *cháos*.

Eppure queste due parole hanno un significato più originario. *Cháos* – limitiamoci per ora a questa parola – significa innanzitutto l'immensità dello spazio originario, l'apertura immensa, cioè non misurabile, illimitata. Tutti gli dèi e tutti i mondi si generano al suo interno. Il *cháos* è la dimensione più ampia che il mito greco sia riuscito a pensare. Ciò che gli manca, per possedere il significato filosofico del *Tutto*, è il

motivo in base al quale poter escludere che qualcosa si trovi al di fuori di esso (cfr. cap. IV, § 1, *a*). Questo criterio manca anche a tutta la sapienza orientale (comprese le parti più antiche del *Vecchio Testamento*) che, prima della filosofia, parla del "Tutto".

Se nelle civiltà più antiche il rapporto dell'uomo all'Immenso è più familiare – e forse si può addirittura sostenere che sia lo sfondo costante di ogni pratica quotidiana –, invece noi oggi, nella nostra esistenza quotidiana, non riflettiamo mai sul "Tutto" come tale: ci occupiamo di cose e di ambiti *particolari*, ed è a cose ed ambiti particolari che si dirige la nostra riflessione: l'ambiente fisico e sociale in cui viviamo, il lavoro, gli svaghi, gli affetti, il mondo che ci si manifesta nel sentimento religioso, il nostro corpo e la successione di piacere e di dolore che in esso avvertiamo.

Eppure queste cose e ogni altra – altri mondi e altri dèi – *si trovano insieme* in un'unica regione, costituita appunto dalla *Totalità delle cose*: essa contiene il presente, il passato, il futuro, le cose visibili e quelle invisibili, corporee e incorporee, il mondo umano e quello divino, le cose reali e quelle possibili, i sogni, le fantasie, le illusioni e la veglia, il contatto con la realtà, le delusioni; ogni vicenda di mondi e universi, ogni nostra speranza.

Con la nascita della filosofia il pensiero, per la prima volta, attraversa senza lasciarsi distrarre l'infinita ricchezza delle cose: rivolgersi al Tutto vuol dire percorrere l'estremo confine, al di là del quale non esiste *niente*, e riuscire a scorgere il *raccogliersi insieme* delle cose più differenti e più antitetiche: il loro raccogliersi in una suprema *unità*.

Sul senso del "niente" e dell'"unità" si dovrà ritornare (cfr., rispettivamente, § 11 e §§ 6-8) per scorgere il criterio, di cui si parla qui sopra, che consente al senso filosofico del "Tutto" di escludere un residuo che rimanga al di fuori di esso. Intanto, è possibile mettere in luce l'implicazione reciproca tra verità e Tutto, dalla quale ha preso le mosse questo paragrafo. L'evocazione del senso inaudito della verità implica che ci si rivolga non a questa o a quella dimensione particolare della realtà, ma al Tutto, per chiedere quale sia la verità innegabile. Solo se ci si porta agli estremi confini del Tutto è possibile imbattersi in essa. Se invece ci si rivolge a una parte del Tutto, privilegiata rispetto alle altre, e questa presume di contenere la verità innegabile, è sempre possibile che l'irruzione di altre parti smentisca il sapere che si era costituito guardando esclusivamente a quella prima parte privilegiata. E viceversa: quando i primi pensatori greci si rivolgono al Tutto, è perché la verità innegabile non è tale relativamente a questa o a quella dimensione particolare della realtà, ma relativamente all'estremo confine del Tutto. Questo significa che il Tutto è il contenuto della verità innegabile. Non nel senso che i Greci si propongano di dar fondo all'immensa ricchezza dell'universo, ma nel senso che scoprono il confine inoltrepassabile, all'interno del quale sono oltrepassati tutti i confini cui l'indagine dell'uomo riesce a pervenire.

In altre parole, se il nucleo della filosofia è l'idea della verità innegabile (cioè di un sapere incontrovertibile, necessario, che né dèi né uomini possono smentire), la presenza di questa idea consente di prendere le distanze e infine di negare ogni forma di sapere o di conoscenza (e quindi *ogni* forma di vita) che possa essere smentita, negata, superata, corretta. Con la sua nascita, la filosofia mette in luce l'infondatezza, ossia la negabilità di *tutto* il sapere da cui la vita dell'uomo era stata fino allora guidata. Scoprendo l'idea della verità, la filosofia, pertanto, conduce per la prima volta *tutte le cose* dinanzi alla verità. Sino al momento in cui la filosofia si mostra sulla terra, la totalità delle cose si trova invece raccolta e guardata – e insieme lasciata sullo sfondo – dal mito, che ancora non è riuscito a scorgere la pura essenza della verità e non può quindi nemmeno escludere che *oltre* l'immensità del *chàos* si estendano altri universi imprevisti e imprevedibili. Rivolgendosi per la prima volta alla verità innegabile e scorgendo così la non-verità del mito, la filosofia nega che il mito abbia verità, non solo in relazione *a* questa o a quella cosa, ma in relazione *a tutte le cose*, così che, per la prima

volta nella storia dell'uomo, *alla totalità delle cose* è consentito apparire *nella verità*.

Sin dall'inizio la filosofia è l'interesse portato al *Tutto, che appare nella verità*. Il nucleo costantemente presente nella storia della filosofia non è allora costituito solamente dall'idea della verità – cioè dall'apparire della pura essenza della verità –, ma dalla relazione tra l'apparire della pura essenza della verità e l'apparire della totalità delle cose: il nucleo è, appunto, l'*apparire del Tutto nella verità*. Ciò che abbiamo chiamato l'"idea" della verità è la verità stessa, in quanto si mostra nei suoi tratti più ampi e decisivi (cioè nella sua pura essenza): l'incontrovertibilità, necessità, assolutezza, immodificabilità del sapere.

4. Phýsis

Aristotele chiama "fisici" e "fisiologi" i primi pensatori greci. Nel suo linguaggio, la "fisica" (cioè la scienza studiata dai "fisici") ha come oggetto quella *parte* del Tutto che è la realtà *diveniente* (sia essa realtà corporea, o biologica, o psichica), oltre la quale esiste la realtà immutabile di Dio. La "fisica" aristotelica (e, a maggior ragione, la fisica moderna) non è scienza del Tutto. Anche se questa interpretazione di Aristotele della nascita della filosofia è spiegabile in relazione al modo in cui si configura la filosofia aristotelica, tuttavia il rendersi conto che nei primi pensatori greci la cura della verità è insieme un rivolgersi al Tutto, richiede che *non* si possa accettare la tesi aristotelica secondo la quale la filosofia al suo inizio è semplicemente una "fisica". Poiché la parola "metafisica" sarà usata, nel linguaggio filosofico successivo, per indicare il rivolgersi della filosofia al Tutto, oltrepassando il sapere limitato al mondo fisico, è più aderente alla situazione reale dire che i primi pensatori greci sono dei "metafisici" e anzi i primi metafisici. Questo, qualora la parola "metafisica" (usata inizialmente da Andronico, editore delle opere di Aristotele, nel I secolo a.C. per indicare gli scritti

che, nell'edizione, venivano "dopo" quelli destinati alla fisica) sia appunto intesa come il rivolgersi al Tutto, andando *oltre* quella dimensione particolare del Tutto che è costituita dalla realtà diveniente. Se per Aristotele la filosofia incomincia come "fisica", il carattere "metafisico" di questo inizio è invece riconosciuto da Hegel.

Il termine "fisica" è costruito sulla parola *phýsis*, che i latini (e poi le lingue nazionali europee) hanno tradotto con "natura". Se si sta alla definizione aristotelica di "fisica" – dove *phýsis* è appunto la realtà diveniente – allora tradurre *phýsis* con "natura" è del tutto legittimo, perché nel termine latino *natura* risuona innanzitutto il verbo *nascor* ("nasco", "sono generato"), sì che la "natura" è appunto il regno degli esseri che nascono (e quindi muoiono), ossia di ciò che, appunto, *diviene*.

Ma quando i primi filosofi pronunciano la parola *phýsis*, essi non la sentono come indicante semplicemente quella parte del Tutto che è il mondo diveniente. Anche perché è la parola stessa a mostrare un senso più originario, che sta al fondamento di quello presente ad Aristotele. *Phýsis* è costruita sulla radice indoeuropea *bhu*, che significa *essere*, e la radice *bhu è* strettamente legata (anche se non esclusivamente, ma innanzitutto) alla radice *bha*, che significa "luce" (e sulla quale è appunto costruita la parola *saphés*). Nascendo, la filosofia è insieme il comparire di un nuovo linguaggio, ma questo linguaggio nuovo parla con le parole vecchie della lingua greca e soprattutto con quelle che sembrano più disponibili ad essere dette in modo nuovo. Già da sola, la vecchia parola *phýsis* significa "essere" e "luce", e cioè l'essere, nel suo illuminarsi.

Quando i primi filosofi chiamano *phýsis* ciò che essi pensano, non si rivolgono a una parte o a un aspetto dell'essere, ma all'essere stesso, in quanto esso è il Tutto che avvolge ogni parte e ogni aspetto; e non si rivolgono all'essere, in quanto esso si nasconde e si sottrae alla conoscenza, ma all'essere che si illumina, che appare, si mostra, e che in questa sua luminosità è assolutamente innegabile. In questo rivol-

gersi alla *phýsis*, cioè al Tutto che si mostra, la filosofia riesce a vedere il Tutto nel suo esser libero dai veli del mito, ossia dai tratti alteranti che questo velamento conferisce al volto del Tutto. Per la filosofia, liberare il Tutto dal mito significa che il Tutto non è ciò che resta suscitato dalla forza inventiva del mito, bensì è ciò che *da sé* è capace di mostrarsi e di imporsi, proprio perché riesce a mantenersi manifesto e presente. E il Tutto non mostra di contenere ciò che il mito racconta (le teogonie e le vicende degli dèi e del loro rapporto con gli uomini), bensì mostra il cielo stellato e il sole e la terra e l'aria, e l'acqua dei mari e dei fiumi, e le azioni e i traffici dei popoli e tante altre cose ancora, che il filosofo si trova davanti e si propone di penetrare e comprendere. La filosofia (la "cura per il luminoso") si presenta sin dall'inizio come il lasciar apparire tutto ciò che è capace di rendersi manifesto e che pertanto *si* impone (e non è imposto dalla fantasia mitica), ossia è verità incontrovertibile: *phýsis*.

5. Kósmos *e* epistéme

L'affermazione di Aristotele che la scienza dei primi pensatori è una "fisica" può essere espressa anche dicendo che tale scienza è una "cosmologia", cioè una scienza del "cosmo". Si è già accennato sopra (§ 3) che, come la parola *cháos*, anche la parola *kósmos* ha un significato originario che illumina il senso della presenza di tale parola nel più antico linguaggio filosofico. Quando si intende *kósmos* come "ordine" e "cosmo" (cioè mondo ordinato, in contrapposizione al disordine del *cháos*), ci si trova già oltre quel significato originario. Anche qui è la radice indoeuropea di *kósmos* a dare l'indicazione più importante. Tale radice è *kens*. Essa si ritrova anche nel latino *censeo*, che, nel suo significato pregnante, significa "annunzio con autorità": l'annunziare qualcosa che non può essere smentito, il dire qualcosa che si impone. Ci si avvicina al significato originario di *kósmos*, se si traduce questa parola con "ciò che annunziandosi si impone con autorità". Anche l'annunziarsi è un modo di rendersi luminoso. Nel suo linguaggio più antico, la filosofia indica con la parola *kósmos* quello stesso che essa indica con la parola *phýsis*: il Tutto, che nel suo apparire è la verità innegabile e indubitabile.

Si può così comprendere perché la filosofia non abbia tardato a chiamare sé stessa *epistéme*. Se noi traduciamo questa parola con "scienza", trascuriamo che essa significa, alla lettera, lo "stare" (*stéme*) che si impone "su" (*ept*) tutto ciò che pretende negare ciò che "sta": lo "stare" che è proprio del sapere innegabile e indubitabile e che per questa sua innegabilità e indubitabilità *si impone* "su" ogni avversario che pretenda negarlo o metterlo in dubbio. Il contenuto di ciò che la filosofia non tarda a chiamare *epistéme* è appunto ciò che i primi pensatori (ad esempio Pitagora ed Eraclito) chiamano *kósmos* e *phýsis*.

Come la fisica moderna (ma già la "fisica" aristotelica) non ha più a che fare col senso della *phýsis* alla quale pensano i primi filosofi – appunto perché la scienza moderna procede dall'assunto metodico di isolare dal suo contesto quella parte della realtà che essa intende studiare e controllare –, così l'*epistéme* alla quale si riferisce la moderna "epistemologia" non ha più a che fare col senso filosofico dell'*epistéme*. L'"epistemologia" è la riflessione critica sulla "scienza" moderna, ossia su quel tipo di conoscenza che ha progressivamente rinunciato a porsi come verità incontrovertibile e si propone come conoscenza ipotetica provvisoriamente confermata dall'esperienza e in grado di operare la trasformazione del mondo più radicale che l'uomo sia mai riuscito a realizzare. E questi sono indubbiamente elementi dell'aspetto per il quale, nella derivazione della scienza dalla filosofia, il parto è un distacco traumatico e doloroso.

Questo distacco della scienza dalla filosofia è già in qualche modo preannunciato dal significato complesso di *phýsis*, che se nei suoi strati più profondi significa l'illuminarsi, l'apparire dell'essere, esso include però anche il senso del nascere e del crescere. Si può supporre che al significato originario di

phýsis tenga dietro quello derivato, perché vi sono dei modi specifici, secondo cui le cose *giungono* a rendersi manifeste: il nascere ricorrente del sole e della luna, il nascere degli uomini e degli animali, lo spuntare, crescere, sbocciare, fiorire delle piante. Quando non si presta più attenzione al fatto che, attraverso questi modi, le cose giungono a rendersi manifeste e ad imporsi, e si presta invece attenzione ai modi specifici che preparano il loro ingresso nell'apparire, allora la parola *phýsis* viene usata – come appunto accade in Aristotele – per indicare soltanto l'insieme degli enti costituito da questi modi, e cioè l'insieme dei vari tipi di sviluppo, ossia quella regione particolare dell'essere che è la realtà diveniente.

6. *L'identità del diverso*

Non è facile rendersi conto di ciò che vi è di straordinariamente grandioso e inaudito in quel rivolgersi della filosofia alla luminosità della verità innegabile, che è insieme uno scorgere l'estremo confine del Tutto e il niente che vi è oltre esso (ossia il non esservi alcunché oltre di esso). Ma vi è *un terzo* tratto fondamentale – ed essenzialmente legato agli altri due – del volto che la filosofia mostra fin dall'inizio.

Nell'esistenza guidata dal mito è posta in primo piano la differenza, l'opposizione, l'antitesi, l'incompatibilità e irriducibilità, l'ostilità e estraneità che esistono tra le cose. Anche nel racconto di Esiodo l'immensità del *cháos*, da cui si generano tutti gli dèi e tutte le fasi del mondo, rimane ben presto sullo sfondo e l'attenzione è attratta dal modo in cui le vicende e le lotte tra i divini abbiano portato alla configurazione attuale del mondo. Nel dissidio tra gli dèi si rispecchia il dissidio che esiste tra gli uomini. L'esistenza mitica, indubbiamente, non interpreta l'universo come un pulviscolo di parti che si urtano e si affrontano tra loro, ma vede delle *unità* che raccolgono in sé molte cose differenti e anche tra loro contrastanti. La tribù o il clan familiare sono esempi di tale unità. Una tribù è un insieme di individui diversi, di

diverse abitazioni, di attrezzi, animali, depositi di cibo, luoghi abitati e frequentati, comportamenti ed eventi molto diversi tra loro. La tribù è l'*unità* di questo insieme molto diversificato di cose. Ma questa unità è sempre vissuta dai suoi membri umani come contrapposta ad altre unità: le altre tribù più o meno nemiche (e i loro dèi), che sono sentite soprattutto come elementi estranei e inassimilabili. La tribù, e ogni altra forma di *unità* presente nell'esistenza mitica, è cioè una unificazione *parziale* delle cose, e il senso stesso di tale unificazione è ambiguo e differenziato.

Ma la filosofia può guardare sino agli estremi confini del Tutto, perché se, attraversando la varietà smisurata delle cose, non si lascia distrarre e catturare da nessuna di esse, tuttavia essa vede che ogni cosa, per quanto *diversa* dalle altre, ha tuttavia *in comune* con ogni altra il suo essere una abitatrice del Tutto. Le cose non sono cioè soltanto *diverse* tra loro, ma anche *identiche*: ognuna è una abitatrice del Tutto, qualcosa cioè che si mantiene, sia pure in modi diversi, all'interno del Tutto. Ciò vuol dire che la totalità delle cose può mostrarsi alla filosofia solo in quanto, insieme, mostra il tratto *identico* che ogni cosa, in quanto abitatrice del Tutto, ha in comune con ogni altra cosa, per quanto diversa. Se questa identità delle cose diverse non si mostrasse, le cose diverse non potrebbero mostrarsi come "totalità delle cose": di volta in volta si mostrerebbe questa o quella parte del Tutto, ma non il Tutto che in sé le tiene raccolte.

Eraclito dice appunto: «Tutte le cose sono uno». Sono cioè l'identità in cui restano unificate tutte le loro differenze: *l'identità del diverso*.

Forse il lettore può pensare che stiamo troppo indugiando sull'inizio del pensiero filosofico, quando la strada da percorrere è molta. Eppure questo inizio contiene in forma pregnante tutto ciò che nella storia del pensiero filosofico andrà rendendosi esplicito. Per quanto riguarda *l'identità del diverso*, essa è addirittura la sostanza della "dialettica" hegeliana – la sostanza cioè del nucleo del pensiero che sta *al termine* dello sviluppo storico della filosofia.

7. *L'*arché

Ma le cose, almeno quelle del mondo, sono abitatrici del Tutto e non restano ferme e invariate, ma si muovono, variano, nascono e muoiono, si generano e si corrompono, vengono e vanno. Ed ecco *un quarto* tratto fondamentale del nucleo originario del pensiero filosofico.

Le cose che nascono non provengono da una dimensione che si trovi al di là del Tutto, e, morendo, non vanno a finire oltre i confini estremi del Tutto (e il "nascere" e il "morire" siano intesi nel loro significato più ampio, quello per cui, ad esempio, si parla anche del nascere e del morire delle stelle). Le cose sono abitatrici del Tutto, non solo nel senso che si trovano in esso, ma nel senso, più forte, che l'origine da cui vengono e il termine ultimo a cui, andandosene, pervengono, stanno essi stessi *nel Tutto*.

Le piante spuntano e si protendono nell'aria provenendo dalla terra; e alla loro morte ritornano nuovamente alla terra. In qualche modo, esse esistono già nella terra prima di spuntare, e, in qualche modo, esse continuano a esistere nella terra anche dopo essere marcite. La terra tiene già raccolte e continua a tenere raccolte in sé stessa tutte le piante che sono visibili nell'aria; le tiene raccolte in una *unità* che, stando sulla superficie del terreno, non si lascia vedere.

Questa metafora può chiarire in che senso le cose che abitano il Tutto vengano da un'*unità* e ritornino in una *unità*, che non solo si trova essa stessa nel Tutto, ma è anzi il centro del Tutto, così come la terra è il centro da cui si irraggiano nell'aria le infinite ramificazioni arboree.

"Centro di irraggiamento", "punto dominante", "principio", "origine": tutti termini, questi, con i quali si può esprimere il senso della parola *arché* (usualmente tradotta con "principio"), che sin dall'inizio è stata pronunciata dai primi pensatori greci (sembra per la prima volta da Anassimandro) per indicare l'*unità* da cui tutte le cose provengono e in cui tutte ritornano. Eraclito, infatti, non afferma soltanto che «tutte le cose sono uno», ma anche che «da tutte le cose l'uno, e dall'uno tutte le cose». Il Tutto include sia l'"uno" sia "tutte le cose", ma nell'"uno" stanno già e tornano a trovarsi raccolte "tutte le cose" che da esso provengono e a esso ritornano. Così come quel tutto, che è l'insieme della terra e delle piante protese nell'aria, include sia la terra sia le piante protese nell'aria, ma la terra contiene già in sé, originariamente unificate, tutte le piante che si protendono nell'aria, e le raccoglie di nuovo in sé, quando esse muoiono e marciscono.

8. *L'identità del diverso e l'*arché

Dall'uno provengono le differenze (cioè le molte cose differenti tra loro). Per i primi pensatori greci l'*uno, da cui le differenze provengono, è la stessa "identità del diverso"* di cui si è parlato nel precedente paragrafo. Il processo del differenziarsi dell'uno coincide così con l'unità (= identità) delle differenze. Il divenire (la generazione) delle cose è cioè lo stesso costituirsi della differenza delle cose, a partire dall'uno. La differenza (tra le cose) esiste soltanto nel differenziarsi (delle cose – a partire dall'uno). Ancora una volta, appunto, questo sarà il concetto della "differenza", che al termine dello sviluppo storico della filosofia si ripresenterà in modo del tutto esplicito nel pensiero hegeliano. D'altra parte, in questo modo, vengono identificati due concetti che non sono immediatamente identici: il concetto di ciò che vi è di identico in ognuna delle cose diverse (ossia l'identità o unità del diverso), e il concetto dell'unità da cui tutto viene e in cui tutto ritorna. E tuttavia questa identificazione risulta pienamente comprensibile se si presta attenzione alla circostanza che i primi filosofi tendono a identificare ciò che vi è di identico nelle cose diverse e *ciò da cui le cose sono costituite* (ossia ciò di cui son fatte, la loro "sostanza" o "materia" o "elemento"); sì che ciò che vi è in esse di identico è la stessa unità da cui esse, formandosi, provengono e in cui, dissolvendosi, ritornano: così come l'acqua del mare è sia ciò che tutte le on-

de hanno di identico, sia ciò da cui esse, formandosi, provengono e in cui esse ritornano quando si dissolvono.

Ciò da cui le cose vengono e in cui esse vanno a finire non sta al di là degli estremi confini del Tutto, perché al di là di tali confini vi è *niente*. Aristotele avverte appunto che i primi pensatori considerano come verità l'affermazione che *dal niente si genera niente*. Il "principio" (= l'*arché*) da cui le cose si generano e in cui si corrompono non è quindi a sua volta generabile e corruttibile, ma è *eterno*. Viene anche chiamato "il divino", che "avvolge e governa" tutte le cose. Sin dal suo inizio, il pensiero filosofico stabilisce, così, il modo in cui l'intero sviluppo della filosofia si rivolgerà a "Dio".

L'*arché*, dunque, non solo è ciò che vi è di identico nelle cose diverse, e non solo è la *dimensione* da cui provengono e in cui esse ritornano, ma è anche la *forza* che determina il divenire del mondo, ossia è il "principio" che, governando il mondo, lo produce e lo fa ritornare a sé. Anche se Aristotele trascura questa circostanza – lo si riscontra anche nel passo aristotelico analizzato nel paragrafo successivo – il modo in cui i primi pensatori parlano della *phýsis* induce a ritenere che, per essi, non solo le cose non si generano dal niente e non ritornano nel niente, ma *il divenire* stesso delle cose (il processo del loro generarsi e corrompersi) *è messo in movimento non dal niente, ma da una forza* – il "divino" – che, appunto, "governa" tutte le cose. Per ritornare all'immagine sopra introdotta, l'acqua del mare non è solo ciò da cui provengono e in cui ritornano le onde, ma è anche *il vento*, ossia ha in sé anche la forza del vento che forma le onde.

9. *La filosofia più antica, secondo Aristotele*

Abbiamo richiamato tutti gli elementi principali che consentono di comprendere uno dei testi fondamentali in cui la filosofia indica il senso del proprio inizio. Si tratta di un passo del libro I della *Metafisica* di Aristotele.

Rifacendosi a coloro che agli inizi "hanno filosofato intorno alla verità", Aristotele dice: «La maggior parte di coloro che per primi filosofarono ritennero che i principi di tutte le cose fossero soltanto quelli di specie materiale. Essi chiamano infatti "elemento" [*stoichéion*] e "principio" [*arché*] degli enti ciò da cui tutti gli enti sono costituiti, e ciò da cui essi derivano originariamente e in cui si corrompono da ultimo, in quanto è una sostanza che permane mentre le sue affezioni vanno variando. È per questo motivo, ossia è perché questa realtà [*phýsis*] si conserva sempre, che essi ritengono che nulla si generi e nulla si distrugga».

In questo passo si dice dunque:

1. Coloro che per primi filosofano si rivolgono alla verità.

2. Il loro rivolgersi alla verità è, insieme, un rivolgersi alla totalità degli enti.

3. In questo rivolgersi al Tutto essi pensano l'elemento (*stoichéion*) da cui tutte le cose sono costituite, ossia l'identità del diverso.

4. Ma l'identità del diverso è insieme, per essi, il "principio" (*arché*) da cui le cose si generano e in cui si dissolvono – per essi, cioè, l'"elemento" degli enti è insieme il loro "principio".

5. Questa identificazione di "elemento" e "principio" è espressa dalla parola *phýsis*, che nomina entrambi.

6. Questa identificazione tra l'identità del diverso (l'"elemento") e il "principio" è spiegata dalla circostanza che il "principio" è, per i primi pensatori, la "materia" da cui tutti gli enti sono costituiti e che quindi è ciò che vi è di identico in ognuno di essi.

7. "Conservandosi sempre", la *phýsis* è eterna e i singoli enti che si trasformano sono le "affezioni" della *phýsis* (come le onde sono le "affezioni" dell'acqua del mare).

8. Poiché la *phýsis* (cioè l'*essere*) è eterna e solo le sue affezioni si trasformano, questa trasformazione porta ad affermare che non vi è nulla che si generi e perisca del tutto. Ma, come altrove Aristotele rileva, l'affermazione dell'eternità della *phýsis* si basa sull'assioma che dal nulla non si genera

nulla. Questo punto 8 e il prossimo verranno approfonditi nel § 11.

9. I primi pensatori si rivolgono alle cose considerate come "enti": per essi l'"elemento" e il "principio" sono elemento e principio degli "enti".

10. Rimane da chiarire perché Aristotele si riferisca "alla maggior parte di coloro che per primi filosofarono e non a tutti. (Intanto, si può dire che l'eccezione è costituita da Parmenide.)

10. *La filosofia e l'agire*

Prima di chiarire il senso di quella riserva di Aristotele, va richiamato *un quinto* tratto fondamentale del primo pensiero filosofico.

Si è già accennato nel § 2 al rapporto tra il mito e il sacrificio. Nell'esistenza guidata dal mito, l'uomo considera il sacrificio come il mezzo più potente di cui egli dispone per dominare il mondo. Col sacrificio riesce infatti a ottenere il favore delle forze divine che regnano sul mondo. Tutte le capacità e abilità che consentono all'uomo di sopravvivere, tutti gli strumenti, le armi, i manufatti di cui egli dispone perdono ogni efficacia se non sono accompagnati dal sacrificio. Una grande flotta che trasporta l'esercito dei Greci sta salpando per Troia. Ma al loro capo Agamennone tutta questa formidabile macchina di guerra sembra insufficiente senza il favore degli dèi, ed egli sacrifica loro la propria figlia primogenita per il buon esito della spedizione. Il mito rivela la natura delle forze divine che regnano sul mondo e i rapporti che esistono tra loro e con i mortali. Il mito è lo sfondo su cui prende senso il sacrificio, anche quando quest'ultimo si presenta come preghiera rivolta al divino, ossia come convinzione che nelle imprese umane il fattore decisivo è il favore degli dèi.

Scoprendo che il mito non ha verità, la filosofia scopre insieme che il mito è una guida fallace dell'esistenza e che solo la verità può essere la guida sicura. *Per agire* in modo veramente efficace sulla natura e sugli uomini *è necessario conoscere la verità* sul mondo, e ciò è possibile lasciando parlare le cose del mondo, senza imporre loro un senso fabbricato dall'uomo, ma lasciando che esse stesse si impongano per la loro verità. Anche se il mito è vissuto, nell'esistenza da esso guidata, come un lasciar parlare le cose, agli occhi della filosofia il mito appare invece come un "produrre" (e cioè come "poesia", giacché la parola greca *póiesis* significa, insieme, "produzione" e "poesia" che impone alle cose un senso loro estraneo e che quindi svia chi, guardando tale senso, pensa di poter ottenere ciò che egli si prefigge. La "produzione" mitica ("poetica") del senso del mondo impedisce la produzione reale.

Lógos (che normalmente viene tradotta con "ragione") è la parola greca che, sin dall'inizio del pensiero filosofico, nomina quel lasciar parlare le cose senza imporre loro un senso estraneo, ma lasciando che *esse,* manifestandosi, si impongano. Eraclito dice appunto: «Non dando ascolto a me, ma al *Lógos*, è saggio [*sophón*] convenire che tutte le cose sono uno». Ed è ancora Eraclito ad affermare che «la *sophía* è dire cose vere e farle». E ancora: «Non bisogna agire e parlare come dormienti» – e quindi innanzitutto come quei dormienti che orientano la loro esistenza conformandosi al mito. E ancora: «Bisogna seguire il comune. Pur essendo comune il *lógos*, i molti vivono come se avessero una loro saggezza privata». La "saggezza privata" è appunto quella del mito: il mito è una pluralità di miti (e quindi di gruppi umani) tra loro contrapposti. Invece il "comune" è il *lógos*, perché il *lógos*, lasciando parlare le cose (che, manifestandosi, s'impongono su ogni "saggezza privata"), è comune a ogni uomo e ogni uomo deve seguirlo se non vuole agire nel sogno, ma nella veglia.

Proprio perché la *sophía* è dire e fare cose vere, la filosofia delle origini stabilisce la forma di ciò che sarà chiamato "etica" ("morale") e "scienza". Sono infatti entrambe un agire che intende farsi guidare dalla verità. La scienza moderna,

quando nasce, è ancora guidata da questa intenzione. Solo a partire dalla fine del secolo scorso la scienza moderna si rende conto che per rendere il mondo il più possibile conforme ai nostri progetti è necessario abbandonare la pretesa di conoscere la verità del mondo – la "verità", intesa nel senso forte che essa presenta nel pensiero filosofico. *In questo senso*, la scienza ritorna al mito e la filosofia è una parentesi nella lunga storia del mito. Una parentesi che tuttavia ha deciso le sorti della nostra civiltà; non solo, ma che rimane pur sempre la dimensione all'interno della quale la scienza continua a mantenersi.

11. *La filosofia e il dolore*

a) Verità, filosofia, dolore. – Come conoscenza della verità, la filosofia intende essere il fondamento che consente di dominare veramente il mondo, cioè di agire in modo veramente efficace su di esso. Ma dominare il mondo significa mettersi nella condizione di sopportare il dolore e di liberarsi dall'angoscia che esso produce. Quando il dolore è insopportabile e l'angoscia opprime, non c'è la forza e la potenza di dominare le cose e gli eventi; quando questa potenza si esprime, l'uomo è riuscito a contenere il dolore e a liberarsi dall'angoscia. La potenza è salvezza, e la salvezza è potenza. Ma la potenza e la salvezza offerte dal mito non hanno *verità*. Come fondamento del vero dominio del mondo, la filosofia, sin dalla sua nascita, intende essere il fondamento della vera potenza e della vera salvezza dell'uomo.

Questa intenzione acquista un particolare rilievo nel *pensiero tragico*, ossia in ciò che comunemente viene inteso come un genere letterario – la tragedia attica (cfr. Nbb 3) – che andrebbe distinto dal pensiero filosofico. Il pensiero tragico, soprattutto quello di Eschilo (525/4-456 a.C.), è invece lo stesso pensiero filosofico in quanto vede nella verità il vero rimedio contro il dolore e l'angoscia.

Si tratta ora di comprendere che il significato del dolore e dell'angoscia al quale si riferisce il pensiero filosofico è essenzialmente connesso al modo in cui la filosofia, sin dall'inizio, pensa l'"essere", il "nulla", il "divenire".

b) In che senso le cose sono salve e in che senso non sono salve dal niente. – I primi filosofi, rileva Aristotele (cfr. § 9), condividono l'assioma che dal nulla non si genera nulla, ossia che gli enti non si generano dal niente. Questo significa, innanzitutto, che essi pensano l'ente e il niente. Per la prima volta nella storia dell'uomo, la filosofia, e sin dal suo inizio, pensa la contrapposizione infinita tra ciò che è (l'ente) e il niente (il nulla, il non essere). Pensa il niente e lo pensa come lontananza infinita dall'ente, come privazione assoluta, totale mancanza di essere. Prima della filosofia, le parole "ente" ("essente") e "niente" non hanno questo significato radicale: il "non essere" è inteso come una privazione *relativa* di essere. Prima della filosofia il "non essere" è pur sempre un *qualcosa* che manca, è privo di qualcos'altro. La filosofia, invece, e per la prima volta, pensa il "non essere" come *assoluta* mancanza di ogni qualcosa e di qualsiasi forma di positività. Il niente sta al di là degli estremi confini del Tutto (cfr. § 3), nel senso che al di là di tali confini non vi è niente. Il Tutto è la totalità dell'ente.

È appunto a questo significato radicale del "niente" che i primi filosofi si rivolgono, quando affermano che dal niente non si genera niente – *ex nihilo nihil fit*, traducono i latini. Il niente è assoluta privazione di ente, e quindi non può generare l'ente. Gli enti del mondo sono generati da quell'Ente supremo che è l'*arché* – e in esso, corrompendosi, ritornano. L'*arché* «si conserva sempre», dice Aristotele nel passo sopra richiamato (cfr. § 9). Traducendo con maggior precisione, si deve dire: l'*arché* «è sempre salvo». Sempre salvo *dal niente*. Nascita e morte riguardano le cose del mondo, cioè gli enti *divenienti*: uomini, animali, piante, città e mondi. La nascita e la morte è, per essi, il provenire e il ritornare nell'*arché*.

In questo senso, per i primi filosofi, non vi è nulla che si generi e che perisca *del tutto*: appunto perché l'*arché* è ciò

che avvolge e costituisce tutte le cose divenienti, è il loro "principio" e il loro "elemento" (la loro sostanza, visto che "sostanza" significa "ciò che sta sotto" e "sorregge"). *In qualche modo* la salvezza dell'*arché* – la salvezza dal niente – è la salvezza di tutte le cose.

E *tuttavia* le cose del mondo nascono e muoiono. L'*arché* è la loro unità e identità, la loro sostanza, ma esse, anche, *differiscono* dall'*arché*: escono e si allontanano da essa, ed è appunto in questo loro essere separate da essa che le cose sono soggette alla nascita e alla morte.

Ma la filosofia vede nascita e morte con occhi nuovi. Proprio perché incomincia a pensare la contrapposizione infinita tra l'essere e il niente, la filosofia pensa la nascita e la morte – cioè, in generale, il divenire del mondo – ponendole in relazione al niente. Per la prima volta nella storia dell'uomo, "nascere" significa "uscire dal niente" e "morire" significa "ritornare nel niente" – dove il niente è l'abisso senza fondo in cui è assente *ogni* forma dell'essere. Questo modo di intendere il divenire, evocato per la prima volta dalla filosofia greca, non solo rimane alla base dell'intera cultura occidentale, ma è lo spazio in cui cresce l'intera storia dell'Occidente.

Per ritornare, dunque, ancora una volta alla metafora, sopra introdotta (cfr. § 8), del movimento ondoso (cioè del divenire del mondo), non vi è nulla che si generi e si distrugga, perché l'acqua (la sostanza) che costituisce ogni onda *rimane* (cioè "si conserva sempre", "è sempre salva"); ma, *insieme*, la configurazione specifica di ogni onda (fuor di metafora: la configurazione specifica di ogni essente), cioè l'onda in quanto onda (l'onda, in quanto si costituisce separandosi in qualche modo dalla sostanza acquea) *non* rimane, *non* si conserva sempre, *non* è sempre salva, ma nasce e muore ed è estremamente effimera.

Fuor di metafora, nel divenire del mondo, la sostanza (l'*arché*) degli enti che divengono è sempre salva dal niente – e in questo senso non vi è nulla che si generi e perisca del tutto (*ex nihilo nihil fit*), ma la configurazione specifica degli enti che divengono nasce e muore, esce dal niente e vi ritorna. Gli enti escono dall'*arché* e vi ritornano, relativamente alla loro sostanza; ma, *insieme*, escono dal niente e vi ritornano, relativamente alla loro configurazione specifica, cioè in quanto sono "affezioni" (come dice Aristotele, cfr. § 9) o modi della sostanza.

c) Il divenire, l'angoscia e la previsione. – La vicenda della nascita e della morte – e, in generale, il divenire del mondo – è sempre stata *imprevedibile*. Anzi, per l'uomo è l'imprevedibile stesso. E l'imprevedibile è la radice dell'angoscia. L'angoscia riguarda il futuro. Il dolore che si patisce non angoscia. È subìto. Il dolore produce l'angoscia (come si è detto all'inizio di questo paragrafo), perché ci si angoscia per la possibilità che esso abbia a *continuare*, cioè perché *non si conosce* che cosa tiene in serbo il futuro – perché non si sa *prevedere*. Se si è incapaci di prevedere, il dolore non ha senso e l'angoscia diventa insopportabile. La *previsione*, dunque, dà senso al dolore e rende sopportabile l'angoscia.

Ma quando la filosofia pensa il divenire, evoca la forma estrema dell'angoscia. Per la filosofia, infatti, il divenire degli enti è il loro uscire dal niente e il loro rientrarvi, e nulla è più imprevedibile e quindi più angosciante di ciò che esce dal niente. E se la morte compendia in sé ogni dolore, il dolore della morte diventa a sua volta estremo quando la morte è pensata come il cadere nel niente, da cui la configurazione specifica degli enti non può più fare ritorno. Per il pensiero filosofico, dunque, gli eventi che producono la morte sono eventi (ossia enti) annientanti, che irrompono provenendo dalla assoluta imprevedibilità del niente. La filosofia, come pensiero del niente, evoca la forma estrema del dolore e dell'angoscia. E la tragedia greca è la forma più potente di questa evocazione.

Ma la filosofia – e lo stesso pensiero tragico – è anche il *rimedio* contro il pericolo che essa stessa ha portato alla luce. Infatti, se l'angoscia scaturisce dall'imprevedibilità del futuro, e se la previsione dà senso al dolore e rende sopportabile l'angoscia, la filosofia, come conoscenza della verità del Tut-

to – cioè come conoscenza vera che vede l'*arché* da cui tutti gli enti si generano e in cui si corrompono –, si presenta come la *Previsione suprema* che scorge il Senso del mondo.

La filosofia è la *Previsione suprema*, perché al Senso del mondo, indicato dalla filosofia, devono adeguarsi tutte le cose e tutti gli eventi, anche quelli futuri. La filosofia intende infatti indicare il *vero* Senso del mondo, al quale, dunque, nulla può sfuggire («Come è possibile sfuggire a ciò che non tramonta?», dice Eraclito), e quindi prevede l'*essenza* di tutto ciò che può accadere.

Questa Previsione essenziale libera dunque dall'angoscia e rende sopportabile il dolore. E quindi dà all'uomo la vera potenza sul mondo. Anche il mito conferisce al mondo un senso che avvolge tutti gli eventi, anche quelli futuri. Gli uomini vivono nel mito per poter sopravvivere e liberarsi dall'angoscia per l'imprevedibile. Ma il senso che il mito conferisce al mondo non è il *vero* senso del mondo, e quindi il mito è una previsione non vera, che solo apparentemente libera dall'angoscia. La filosofia, come Previsione del vero Senso del Tutto – e cioè come visione del permanere dell'*arché* e della sostanza di tutte le cose che nascono e muoiono –, è la prima grande forma di rimedio che l'Occidente ha preparato per liberare dall'angoscia suscitata dal pericolo estremo – l'uscire delle cose dal niente e il ritornarvi – che lo stesso pensiero filosofico ha per la prima volta evocato.

Oggi, la forma dominante di rimedio è l'organizzazione scientifico-tecnologica dell'esistenza dell'uomo; ma anche questa forma di rimedio si riferisce a quello stesso pericolo che la filosofia, nascendo, ha portato alla luce. È in questo senso che la filosofia predispone lo spazio in cui cresce l'intera civiltà occidentale e, ormai, l'intera storia della Terra.

Note bio-bibliografiche

1. Sulle **origini** della filosofia greca: B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it., Einaudi, Torino 1963; B. Farrington, *Scienza e politica nel mondo antico – Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia* [1946-47], tr. it., Feltrinelli, Milano 1982[4]; E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Eri, Torino 1957; K.R. Popper, *Ritorno ai Presocratici* [1958], in Id., *Congetture e confutazioni*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1972, pp. 235-285; G. de Santillana, *Le origini del pensiero scientifico* [1961], tr. it., Sansoni, Firenze 1966; J.-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco* [1962], tr. it., Editori Riuniti, Roma 1984; Id., *Mito e pensiero presso i Greci* [1965], tr. it., Einaudi, Torino 1978; M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica* [1967], tr. it., Laterza, Roma-Bari 1983; G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975; M. Rossi, *Le origini della filosofia greca*, Editori Riuniti, Roma 1984.

Tra le opere generali sulla filosofia greca: AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di V. Mathieu, La Scuola, Brescia 1975, vol. I; AA.VV., *La filosofia antica*, in *Storia della filosofia*, a cura di M. Dal Pra, Vallardi, Milano 1976, voll. III e IV; F. Adorno, *La filosofia antica*, Feltrinelli, Milano 1975, 2 voll.; A.H. Armstrong, *Introduzione alla filosofia antica*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1983; G. Calogero, *Storia della logica antica*. I. *L'età arcaica*, Laterza, Bari 1967; G. Cambiano, *La filosofia in Grecia e a Roma*, Laterza, Roma-Bari 1983; G. De Ruggiero, *La filosofia greca* [1918], Laterza, Roma-Bari 1974[3], 2 voll.; O. Gigon, *Problemi fondamentali della filosofia antica*, tr. it., Guida, Napoli 1983; Th. Gomperz, *Pensatori greci* [1893-1909], tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1967, 4 voll.; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1987[5] [I ed., ivi, 1975], 5 voll.; L. Robin, *Storia del pensiero greco* [1923], tr. it., Einaudi, Torino 1951, Mondadori, Milano 1978; M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989; E. Zeller – R. Mon-

dolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1932 sgg.
Tra le opere di carattere bibliografico sulla filosofia greca: F. Adorno, *Il pensiero greco. Orientamenti bibliografici*, Laterza, Bari 1969; F. Adorno, *Il pensiero greco-romano. Orientamenti bibliografici*, Laterza, Bari 1970.

2. Esiodo (VIII-VII sec. a.C.) fu, insieme a Omero, il punto di riferimento principale per la morale e la religiosità dei Greci. A Esiodo la tradizione attribuiva un insieme di opere concatenate tra loro, sulla paternità delle quali sono stati sollevati dubbi sin dall'antichità. Sicuramente esiodee sono comunque la *Teogonia* (un poema che narra la generazione degli dèi dal Caos originario) e *Le opere e i giorni* (un poema nel quale Esiodo espone, prendendo spunto da una contesa con il fratello Perse a proposito di un'eredità, una serie di precetti morali e di considerazioni generali intorno alla giustizia e alla vita umana).

Della *Teogonia* cfr. la tr. it. di C. Pavese, con testo greco a fronte, Einaudi, Torino 1981; o quella di G. Arrighetti, sempre con testo greco a fronte, Rizzoli, Milano 1984. Delle *Opere e i giorni* quella di L. Magugliani, con testo greco a fronte e con una introduzione di W. Jaeger, Rizzoli, Milano 1979. Cfr. anche le *Opere di Esiodo*, a cura di A. Colonna, Utet, Torino 1977.
Su Esiodo e, più in generale, sul mito: B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo,* tr. it., Einaudi, Torino 1963 (su Esiodo, in particolare, cfr. le pp.70-87); W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1961, pp. 1-27; G.S. Kirk, *La natura dei miti greci*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1977 (su Esiodo, in particolare, pp. 115 sgg.); J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci*, tr. it., Einaudi, Torino 1978 (su Esiodo soprattutto le pp. 15-90); Id., *Mito e società nell'antica Grecia*, tr. it., Einaudi, Torino 1981 (su Esiodo soprattutto le pp.173-191); Id., *Le origini del pensiero greco*, tr. it., Editori Riuniti, Roma 1976; M. Detienne (a cura di), *Il mito. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1976.

3. La tragedia attica è una delle massime espressioni letterarie e filosofiche della grecità classica. Eschilo (525/4-456 a.C.), Sofocle (497/6-406/5 a.C.) ed Euripide (485/4-406 a.C.) sono i tre autori maggiori. Scrissero tutti e tre numerose tragedie. Del primo rammentiamo la trilogia dell'*Orestea* (*Agamennone*, *Coefore*, *Eumenidi*), *Il Prometeo incatenato*, *I Persiani*, *Le supplici*, *I sette a Tebe*, del secondo le tragedie del ciclo tebano (*Antigone*, *Edipo re*, *Edipo a Colono*); di Euripide *Medea*, le *Troiane*, le *Baccanti*. L'interesse del pensiero filosofico per la tragedia greca è indicato, in particolare, da Aristotele (che dedica alla tragedia gran parte del primo libro della *Poetica*) e da Nietzsche (che fa della tragedia uno degli assi portanti del suo pensiero; si vedano, in particolare, *La nascita della tragedia* e *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*).

In traduzione italiana si veda *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, a cura di C. Diano, Sansoni, Firenze 1970. Cfr. anche Eschilo, *Orestea*, tr. it. di M. Valgimigli, Rizzoli, Milano 1980; Sofocle, *Antigone*, *Edipo re*, *Edipo a Colono*, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 1982; Euripide, *Medea*, *Troiane*, *Baccanti*, a cura di V. Di Benedetto, Rizzoli, Milano 1982 (tutti e tre con testo greco a fronte).
Sulla tragedia: M. Untersteiner, *Le origini della tragedia e del tragico* [1942], Cisalpino, Milano 1984; M. Pohlenz, *La tragedia greca*, Paideia, Brescia 1961, 2 voll.; A. Beje (a cura di), *La tragedia greca. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1974; E. Severino, *Interpretazione e traduzione dell'*Orestea *di Eschilo*, Rizzoli, Milano 1985; Id., *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989.

II

Dal limitato all'illimitato

1. *Parmenide e la struttura della filosofia antica*

Tra i primi pensatori greci Parmenide occupa una posizione particolare. Traccia un solco che divide quanti lo precedono da quanti lo seguono non solo lungo la storia della filosofia antica, ma lungo l'intera storia del pensiero filosofico. Questo, anche se non sempre ci si renderà conto della presenza decisiva di questo pensatore. Egli porta alla luce un *problema* (cfr. cap. VI, § 1) alla cui soluzione è impegnata esplicitamente tutta la filosofia antica, da Empedocle, Anassagora, Democrito a Platone e Aristotele e al neoplatonismo. La stessa filosofia dell'età cristiana medioevale può essere considerata come una conseguenza del modo in cui il pensiero filosofico ha avviato la soluzione di quel problema.

Da questo punto di vista, comprendere il rapporto di Parmenide con i pensatori che l'hanno preceduto e seguito nella storia della filosofia antica significa riuscire a scorgere il baricentro e il significato essenziale e unitario di tale storia. Nel passo riportato nel § 9 del capitolo I, Aristotele si riferisce alla "maggior parte" e non a *tutti* "coloro che per primi filosofarono", appunto perché Parmenide (e i suoi discepoli Zenone e Melisso) si rivolge alla verità del Tutto – cioè alla *phýsis*, all'identità del diverso e all'assioma che dal nulla non si genera nulla – in modo profondamente diverso da quello di tutti coloro che per primi filosofarono (cfr. cap. IV).

Non solo, ma mentre tutti costoro sono, per Aristotele, dei "fisici", che, pur intendendo stabilire i principi del Tutto, sanno scorgere per altro solo quelli materiali e quindi re-

stringono di fatto la loro indagine solamente a una parte del Tutto, viceversa Parmenide è, per Aristotele, l'unico pensatore che, prima di Platone, non possa essere considerato come un "fisico" e la discussione col quale debba essere esplicitamente condotta dal punto di vista della scienza del Tutto, che Aristotele chiama "filosofia prima" e che poi sarà chiamata "metafisica".

2. *Talete*

Rivolgendosi sin dall'inizio al Tutto – si è già detto –, la filosofia vede ogni cosa raccolta nel Tutto. Non si limita a vedere la diversità tra le cose, ma riesce a scorgere, insieme, la loro *identità*. Per quanto diverse, opposte tra loro, tra loro incompatibili, le cose appartengono tutte alla comune regione del Tutto e, per questa appartenenza, ogni cosa è identica a ogni altra. Il sole non è la luna (differisce da essa), ma entrambi stanno nel Tutto e, per questo stare, il sole non differisce dalla luna, ma le è identico. Si può pensare la totalità delle cose solo se si scorge la loro identità: l'identità del diverso, l'identità del molteplice. Questa identità è appunto ciò che raccoglie e unifica i differenti nella comune regione del Tutto.

Ma proprio perché, sin dall'inizio della sua storia, la filosofia si rivolge al Tutto e quindi scorge l'identità del diverso, proprio per questo i primi filosofi si trovano di fronte al *problema* (che *non* è ancora quello di Parmenide, cui abbiamo accennato sopra) di stabilire *in che consista* l'elemento unificatore delle cose, ossia in che consista, appunto, quell'identità dei diversi, che consente il loro raccogliersi nella suprema unità del Tutto, il loro essere abitatori del Tutto. Il problema non è *se* esista l'elemento unificatore – giacché il Tutto può star dinanzi manifesto, solo se le cose molteplici e differenti si mostrano raccolte in una essenziale unità – ma *in che consista* tale elemento. È il problema della *determinazione* dell'elemento unificatore, che, per quanto si è detto nel

§ 8 del capitolo I, è insieme il problema della determinazione dell'*arché* (ossia del "principio" da cui le cose provengono e in cui ritornano).

Per Talete (cfr. Nbb 1) – che la tradizione considera come il primo filosofo (prima metà del VI sec. a.C.) – l'elemento unificatore e il principio di tutte le cose è l'"acqua". Se l'attenzione viene concentrata su quest'ultima parola, l'inizio storico della filosofia non può che apparire deludente e rudimentale. Ma in questo modo ci si dimentica dell'*orizzonte* da cui è suscitato il problema della determinazione dell'elemento unificatore e dell'*arché* delle cose. La grandezza di Talete – o del clima mentale di cui probabilmente questo nome è simbolo – è data appunto dall'interesse per quell'orizzonte, ossia dall'interesse per il Tutto, liberato dal mito e mostrantesi come unificazione suprema del diverso.

Ci si può chiedere quali motivi abbiano condotto Talete a porre l'"acqua" come elemento unificatore e principio: motivi che possono essere stati di carattere biologico o chimico (ad esempio l'aver constatato che il nutrimento dei viventi è umido e così il seme da cui si generano; o che l'"acqua" può assumere lo stato liquido, come quello solido e aeriforme, ecc.), o che possono derivare da reminiscenze mitiche (già per Omero l'autore di ogni generazione è Oceano). Ma non è indugiando su questi aspetti che si coglie il senso autentico della più antica filosofia.

Se invece si rivolge l'attenzione all'*orizzonte* che ci siamo preoccupati di mettere in luce, cioè al *contesto* all'interno del quale Talete determina la *phýsis* come "acqua" (affermare che l'elemento unificatore è l'"acqua", e cioè che tutte le cose sono "acqua", significa affermare che ciò da cui esse si generano e in cui si corrompono è qualcosa di unitario – sì che tutte le cose sono *identiche*, nel senso che sono tutte costituite da una comune sostanza originaria), ci si mette in condizione di comprendere che l'"acqua" di cui parla Talete *non* è l'acqua sensibile in cui ci si bagna e che si beve: l'acqua sensibile – intesa cioè nel significato ordinario della parola – è infatti soltanto *una* delle molte e diverse cose dell'universo, e

in quanto è soltanto *una tra le molte* non può essere ciò che vi è di *identico in ognuna di esse*, e quindi non può essere nemmeno il principio unitario (l'*archè*) da cui tutte derivano. L'"acqua" si presenta in tal modo come una metafora che non riesce a sopportare il peso di ciò che essa intende esprimere.

3. *Anassimandro*

a) *L'ápeiron.* – Ponendo l'"acqua" come sostanza identica di tutte le cose, Talete mostra di non intenderla come una realtà particolare e sensibile (appunto perché "acqua" sono anche il sole, la terra, il cielo e tutte le altre cose che non hanno le caratteristiche dell'acqua sensibile). Il concetto di "acqua" non è pertanto in grado di contenere ciò che già Talete intende pensare mediante esso: pensa ciò che vi è di identico in ogni diverso, e questa identità la esprime con un termine che indica pur sempre – nonostante ogni intenzione contraria – una cosa diversa dalle altre e quindi particolare, limitata. *Un diverso* – ossia una cosa particolare e limitata, che, in quanto tale, differisce dalle altre – *non può essere ciò che vi è di identico in ogni diverso.*

Appunto in quest'ultima affermazione consiste il passo innanzi compiuto da Anassimandro (prima metà del VI sec. a.C.; cfr. Nbb 1) rispetto a Talete, di cui è stato forse discepolo. Anassimandro afferma infatti che l'*archè* di tutte le cose è l'*ápeiron*. Alla lettera, questa parola significa "non limitato", "non finito", "non particolare". *L'ápeiron* è l'infinito, l'illimitato, l'immenso.

Se stiamo al linguaggio del passo aristotelico sopra riportato (cap. I, § 9) dove la parola *phýsis* indica, insieme, il "principio" e l'"elemento" (cioè l'*archè* e lo *stoichéion*), per Anassimandro la *phýsis* non può essere costituita da qualcosa di limitato, ma è l'illimitato. Proprio perché la *phýsis* è, insieme, l'elemento unificatore e il principio, le ragioni che portano Anassimandro oltre Talete sono date anche dalla

presenza più o meno esplicita, nei primi pensatori, dell'assioma che "dal nulla non si genera nulla". Se infatti tutto ciò che si genera deve in qualche modo preesistere nella realtà o sostanza originaria (altrimenti si genererebbe dal nulla), l'"acqua" non può essere la dimensione in cui sono originariamente contenute tutte le cose. Tale dimensione non può essere un che di finito e di limitato; sì che, dovendo "tutto avvolgere e tutto sorreggere", essa è, appunto, l'infinito.

Aristotele, riferendosi probabilmente ad Anassimandro, rileva la necessità di affermare che l'infinito è ingenerato e incorruttibile: ciò che nasce e muore è limitato, e pertanto ciò che sta al di fuori di ogni limite – l'*ápeiron*, appunto – non nasce, non muore e "non invecchia".

b) *Il divenire.* – La generazione dell'universo è generazione dei *contrari*: della notte e del giorno, del caldo e del freddo, della guerra e della pace, della vita e della morte. *L'ápeiron* contiene quindi in sé ogni contrarietà e opposizione: esso è l'originaria unità degli opposti.

Ma, nel processo della generazione cosmica (della quale per altro non si vede l'inizio e il termine, e pertanto è essa stessa eterna), la generazione di uno dei contrari impedisce la generazione dell'altro, o ne provoca il dissolvimento: il giorno, sopraggiungendo, dissolve la notte, e viceversa; e, così, ogni cosa che nasce ne porta altre al disfacimento e alla distruzione, e a sua volta è condotta al disfacimento dalla nascita di altre.

Mentre nella dimensione eterna e incorruttibile dell'*ápeiron* "divino" tutte le cose e quindi tutte le opposizioni sono eternamente raccolte, unificate e custodite, invece nell'"ordine del tempo" – tale è il mondo del *divenire*, ossia il processo della genesi cosmica – la nascita di ogni cosa è una *prevaricazione* sulle altre e quindi un'"ingiustizia". Il prevaricante "paga il fio della propria ingiustizia", andando distrutto per opera di altri prevaricanti, ossia ritornando all'unità originaria dell'*ápeiron*.

Lo sviluppo dell'universo (che almeno per gli animali ha

il carattere di una evoluzione, la cui prima fase è costituita dall'elemento liquido) è pertanto un processo di "separazione" dall'unità originaria di tutte le cose; ma questa separazione è pur sempre governata da quell'unità, ossia dall'*ápeiron* da cui ogni cosa proviene e in cui ogni cosa ritorna. La separazione dall'unità originaria si mantiene cioè *all'interno* di quella *unità di tutte le cose* che la filosofia, sin dal suo inizio, vede ormai definitivamente come lo sfondo ultimo e inoltre passabile di ogni processo. Il Tutto divino – ossia ciò che Anassimandro chiama il "governo" dell'*ápeiron* – contiene e unifica la stessa separazione dell'universo dall'originaria unità divina. E questa unità, a sua volta, è appunto ciò che mantiene sotto il suo governo tutte le cose che, nella generazione dell'universo, si vanno separando da essa. I grandi temi e problemi del pensiero occidentale sono già tutti presenti nelle poche parole che ci rimangono della filosofia di Anassimandro.

4. *Anassimene*

Sennonché il concetto di *ápeiron* è soltanto negativo. L'identità, ossia il principio del diverso, non può essere un diverso (cioè una delle diverse cose): questo è ormai acquisito. Ma dunque, *in che consiste* questa identità e questo principio? *Che cos'è* ciò che vien posto come *ápeiron*? *Che cos'è* il non-limitato, il non-finito, il non-particolare?

A queste domande incomincia già a rispondere Anassimene (tra la prima e seconda metà del VI sec. a.C.; cfr. Nbb 1) – che anzi, verosimilmente, per primo le ha suscitate. Ma la risposta deve essere in grado di tener fermo il passo innanzi di Anassimandro su Talete (la *phýsis* non può essere qualcosa di limitato), indicando nel contempo la *determinazione* in cui l'*ápeiron* consiste – e cioè indicando ciò che consente di rispondere alla domanda: "*Che cos'è* l'*ápeiron*?". Si tratta dunque di indicare *ciò che*, pur essendo *ápeiron*, è in grado di divenire tutte le cose. Si può anche dire che mentre

in Anassimandro l'*ápeiron* è il *soggetto* dell'affermazione che ne pone l'esistenza, in Anassimene emerge la consapevolezza della necessità di stabilire quale sia il soggetto di cui l'*ápeiron* è il *predicato*.

Ma va aggiunto che, per la prima volta, Anassimene porta alla luce la necessità di rivolgersi alla *causa* che determina la trasformazione dell'*arché* in tutte le cose – la "causa" che Aristotele chiama "efficiente". Sino a che il "principio" (l'*arché*) è inteso soltanto come la sostanza o la materia che costituisce tutte le cose (ossia ciò che Aristotele chiama "causa materiale"), non è possibile sapere quale sia la "causa" che determina il processo della genesi cosmica. È vero che già Anassimandro parla del "governo" delle cose da parte dell'*ápeiron*, ma, anche qui, si tratta di stabilire *in che consista* questo "governo".

Per Anassimene il "governo" dell'*ápeiron*, cioè la "causa" che determina la trasformazione dell'*ápeiron* in tutte le cose del mondo, è la *condensazione e rarefazione dell'"aria"*. Ossia è l'"aria" il soggetto che ha come predicato l'*ápeiron*.

Ma anche qui – e anzi qui a maggior ragione che in Talete – l'"aria" di cui parla Anassimene non è un elemento sensibile particolare (contrapposto cioè all'acqua, alla terra e alle altre cose). L'"aria", dice Anassimene, avvolge tutto nello stesso senso in cui "la nostra anima" (il "soffio vitale") ci sorregge. Infatti l'"aria" è qualcosa di "incorporeo" (= invisibile). Ogni corpo è finito, quindi l'*ápeiron* deve essere quell'incorporeo che è l'"aria". Rarefacendosi, l'"aria" origina il fuoco; condensandosi, origina l'acqua e la terra; e fuoco, acqua e terra originano a loro volta tutte le singole cose. Nella rarefazione e condensazione l'aria diventa corporea e cioè visibile. Invisibile e incorporea essa è in quanto unità originaria infinita.

Ma riportando il senso dell'"aria" all'"anima che ci governa", Anassimene rende esplicito quanto vi era di implicito nell'affermazione di Anassimandro che l'*ápeiron* governa tutte le cose. Tale governo esige che l'*ápeiron* non sia qualcosa di cieco e di insensibile, ma un principio conoscente e vivo.

Note bio-bibliografiche

1. Talete, Anassimandro e Anassimene operarono a Mileto, sulle coste dell'Asia Minore e la tradizione fa di loro gli iniziatori della storia della filosofia occidentale.
Talete, in particolare (stando a quanto riferisce Diogene Laerzio [III sec. d.C.], autore di una preziosa *Raccolta delle vite e delle dottrine dei filosofi*) «era uno dei sette sapienti [...] e per primo fu chiamato sapiente» (DK, 11A1 [per la numerazione dei frammenti dei presocratici cfr. più sotto]). Le testimonianze lo presentano come un uomo dai molteplici interessi: si occupò di politica, di studi naturalistici, di astronomia («fu il primo a studiare i corpi celesti e a predire le eclissi del sole e i solstizi», *ibidem*), di matematica. Non ci è pervenuto alcun frammento delle sue opere e, anzi, «secondo alcuni non lasciò nessun'opera» (*ibidem*).
Anassimandro fu, pare, discepolo di Talete. Della sua opera *Perì physeos* (= *Intorno alla natura*. È il titolo ricorrente degli scritti dei presocratici) ci resta un unico frammento, tramandatoci da Simplicio (VI sec. d.C.), che costituisce il primo testo pervenutoci della più antica filosofia greca. Anche Anassimandro, come Talete, fu una personalità poliedrica: si occupò di politica, di ricerche naturalistiche, di geografia («per primo ardì disegnare su una carta la terra abitata», DK, 12A6) e di astronomia. Tra le altre cose, gli viene attribuito un modello cosmologico in base al quale «la terra è librata in alto, non è sostenuta da niente e rimane sospesa perché ha uguale distanza da ogni cosa. Ha la forma ricurva, sferica, simile a una colonna di pietra: delle sue superfici l'una è quella sulla quale noi ci muoviamo, l'altra sta dalla parte opposta» (DK, 12A11).
Anassimene fu discepolo di Anassimandro, e scrisse un trattato *Perì physeos* (del quale possediamo tre frammenti) usando «un dialetto ionico semplice e non ricercato» (DK, 13A1).

I frammenti dei filosofi di Mileto si leggono in: *Ionici. Testimonianze e frammenti*, a cura di A. Maddalena, La Nuova Italia, Firenze 1963 [rist., ivi, 1970], oltre che nelle raccolte generali dei frammenti dei presocratici citate qui di seguito.
Su di loro: R. Laurenti, *Introduzione a Talete, Anassimandro, Anassimene*, Laterza, Roma-Bari 1986[2] [1971], che comprende anche un'ampia bibliografia critica; M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro* [1946], in Id., *Sentieri interrotti*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 299-348; E. Severino, *La parola di Anassimandro* [1963], in Id., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 391-411.

I frammenti dei filosofi presocratici sono raccolti in H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* [1903], Berlino 1951-52[6], 3 voll. È d'uso citare i frammenti da questa edizione (abbreviata in DK) indicando con un primo numero il capitolo che riguarda ciascun filosofo; con una lettera maiuscola il fatto che si tratti di una testimonianza indiretta (A), di un frammento autentico (B) o di un'imitazione (C); con un secondo numero il numero progressivo assegnato a quel particolare frammento nella raccolta. Tutto il materiale del Diels-Kranz è stato tradotto da vari specialisti in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1986[3], 2 voll. (da questa traduzione sono tratte tutte le citazioni dei presocratici presenti in queste note). Un'altra traduzione dei frammenti da tenere presente è quella curata da A. Pasquinelli, *I Presocratici. Frammenti e testimonianze*, Einaudi, Torino 1976 (che arriva però solo sino alla filosofia eleatica). Una diversa raccolta dei frammenti (con traduzione italiana a fronte) era stata avviata da G. Colli ne *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1977 sgg. [rist., ivi, 1990 sgg.], ma la morte del curatore ha impedito che si andasse oltre Eraclito.

III

L'opposizione e il numero

1. *Talete, Anassimandro, Anassimene, Eraclito, Parmenide*

La filosofia di Anassimene non è dunque una semplice variazione di quella di Talete. E tuttavia il suo tentativo di stabilire che cosa sia l'*ápeiron* non sa ancora liberarsi da una prospettiva dove l'*universale* (ossia ciò che vi è di identico in ogni cosa diversa) vive ancora confuso col particolare. È vero che l'"aria" è intesa come "anima", ma l'"anima" è a sua volta intesa come un "soffio". Non solo, ma i concetti di "rarefazione" e "condensazione" sono intelligibili soltanto se vengono riferiti all'aria come elemento sensibile e corporeo. Anche qui: l'"aria" di cui parla Anassimene è una metafora che non sa reggere il peso di ciò che essa intende indicare, e che questa volta è un peso ancora maggiore di quello che grava sulla metafora di Talete.

La domanda: "Che cos'è l'*ápeiron*?" rimane ancora senza risposta. Il pensiero di Eraclito e quello di Parmenide possono essere intesi come i segmenti fondamentali di questa risposta.

2. *Eraclito*

a) *L'opposizione*. – Considerando il modo di procedere di Talete, Anassimandro, Anassimene, noi siamo autorizzati ad affermare che essi *pensano* l'identità degli opposti e i problemi suscitati da questo concetto. Eraclito (tra il VI e il V secolo a.C.; cfr. Nbb 1), invece, non solo pensa, ma *riflette esplicita-*

mente sull'identità degli opposti ed esplicitamente ne parla; sì che per esporre il suo pensiero non c'è bisogno di introdurre termini ed espressioni che egli non abbia effettivamente pronunciato. Inoltre, anche se in quello che ci rimane di Eraclito manca un riferimento al nome di Anassimandro, di Anassimene e di Talete, il pensiero di Eraclito si trova tuttavia in un costante colloquio con quello di Anassimandro.

«Tutte le cose sono uno», dice Eraclito. Per quanto diverse e opposte, si raccolgono in una suprema unità; ossia, pur nella loro diversità e opposizione, sono identiche (hanno cioè qualcosa di identico). Questa identità non può essere una cosa particolare e limitata, ossia è l'illimitato, l'*ápeiron*; e d'altronde si deve stabilire *che cosa* essa sia (secondo l'esigenza avanzata da Anassimene). Eraclito porta alla luce che *l'identità delle cose è il loro stesso esser diverse e opposte, il loro stesso diversificarsi* (dalle altre) *e opporsi* (alle altre); e chiama "guerra" (*pólemos*) l'opposizione in cui ogni cosa consiste e da cui è generata. Ciò che vi è di identico in ogni cosa è la contrapposizione stessa di ogni cosa alle altre. Ciò che è "comune" a ogni cosa è questa sorta di "contesa", soltanto nella quale le cose possono diventare e rimanere ciò che sono: se la vita non fosse in contesa, e cioè non si opponesse alla morte, il caldo al freddo, il giorno alla notte, la sazietà alla fame, non esisterebbero vita, caldo, giorno, sazietà. La discordanza, il contrasto, l'opposizione sono lo stesso principio di concordanza, armonia, unità delle cose.

L'identità del diverso – la quale, come ha stabilito Anassimandro, non può essere qualcosa di particolare e quindi è *ápeiron* – è l'opporsi di ogni cosa alle altre, *il suo non esser le altre*, il suo essere, appunto, un "diverso". Questo "non esser l'altro da sé" non è qualcosa di particolare e limitato, che riguardi soltanto alcune cose: il "non esser l'altro da sé" costituisce *tutte* le cose e cioè è *illimitato, ápeiron*. Anassimene domanda: «Che cos'è l'*ápeiron*?». Eraclito risponde: È il «non esser l'altro da sé», ossia è l'opporsi di ogni cosa a tutte le altre.

Eraclito può così riprendere i concetti di "giustizia" e di "ingiustizia" già presenti in Anassimandro. Già Anassimandro intende l'"ingiustizia" come prevaricazione di una cosa sulle altre, ossia come la pretesa, della cosa particolare, di sciogliersi da ogni rapporto e legame con le altre. Eraclito mette in luce come ogni cosa possa essere quello che è solo in quanto si trovi legata alle altre nel rapporto di opposizione; sì che l'opposizione, la contesa, "spegne" la prevaricazione. Si deve dire quindi che "la giustizia è contesa" – appunto perché nel contrasto dell'opposizione, cioè nella guerra universale, rimane negata la "tracotanza" delle singole cose.

Anche per Eraclito la *phýsis* è sia *stoichéion*, sia *archè*: sia l'identità delle cose diverse e opposte (ossia la loro legge e il loro ordine) sia il luogo divino dove tutti gli opposti sono originariamente ed eternamente raccolti e dove la legge delle cose è il contenuto della suprema sapienza del Dio, da cui procede ed è governato il divenire cosmico.

E il divenire delle cose ha una particolare importanza per Eraclito, perché nell'universo visibile è il legame che unisce gli opposti: la pace nasce dalla guerra, la guerra dalla pace, si riscaldano le cose fredde e si raffreddano quelle calde. Anzi, nel divenire, tanto il contrasto e l'opposizione delle cose, quanto l'unità degli opposti si presentano nel modo più manifesto: basta che qualcosa si realizzi, ad esempio la gioventù, che subito il suo contrario la raggiunge e la gioventù precipita nella vecchiaia e vi si identifica. Nel divenire ogni cosa diventa il suo contrario, e in ciò è l'espressione visibile di quell'"armonia nascosta" in cui consiste il Dio come originaria unità degli opposti.

b) L'opposizione e il fuoco. – Ma Eraclito afferma anche che l'universo (il *Kósmos*) è «fuoco eternamente vivo». Ma proprio questo riferimento al "fuoco" – che sembra esprimere un atteggiamento filosofico ormai oltrepassato da parte di un pensiero che, come quello di Eraclito, è riuscito a portare alla luce che l'opposizione tra le cose è la loro stessa identità – proprio il riferimento al "fuoco" mette in risalto la potente originalità di quel pensiero. Se, ancora, l'*ápeiron* di

Anassimandro è l'identità del diverso, nel senso che, come origine e termine delle cose, esso è insieme la sostanza da cui le cose sono costituite, invece in Eraclito l'*opposizione* tra le cose (ossia ciò che vi è d'identico in ognuna di esse) *non* è la sostanza, la "materia" di cui son fatte, ma è il loro *ordinamento*, la loro *legge*, che dunque sono ordinamento e legge *della sostanza* di cui le cose son fatte; ed è appunto questa sostanza (o "materia") che Eraclito chiama "fuoco".

Ciò significa che con Eraclito – ma qualcosa di analogo era accaduto con Pitagora – l'identità del diverso si presenta in una prospettiva nuova, che però non elimina, ma riunisce e conserva in sé la prospettiva precedente. Dicendo che «tutte le cose sono uno» Eraclito intende che la sostanza da cui son generate e costituite e in cui ritornano è il "fuoco" (e questa è la permanenza della prospettiva precedente), ma in modo che la costituzione delle cose e il processo in cui esse nascono e muoiono son determinati dall'*opposizione* tra le cose, cioè dalla "contesa", che è la legge di ogni cosa e quindi è ciò che vi è di identico in ognuna (e questa è la prospettiva nuova in cui vien considerata l'identità del diverso). In altri termini, il "fuoco" è la *sostanza unitaria* delle cose regolate dalla *legge unitaria* della loro opposizione. Si è già visto che nei primi pensatori la *phýsis* è insieme *arché* e *stoichéion*. In Eraclito, è appunto lo *stoichéion* a presentare a sua volta un duplice aspetto e cioè a presentarsi in una nuova prospettiva che si mantiene unita a quella precedente: la prospettiva nuova dell'*identità della legge* che regola il costituirsi delle cose, e la prospettiva precedente dell'*identità della sostanza* o della "materia" (il "fuoco") da cui le cose provengono e son costituite e in cui ritornano.

c) Verità e opinione. – Eraclito rende inoltre pienamente esplicita la contrapposizione tra la filosofia, come conoscenza della verità, e il comune modo di pensare degli uomini. La legge e l'ordine del Tutto sono una sempiterna "Parola" (*Lógos*) che si offre all'ascolto di tutti. I più la sentono, ma non sanno ascoltarla. Ogni giorno vi si imbattono e tuttavia non

la intendono. Vivono quindi come in sogno, separati come sono da ciò che è "comune", ossia dalla divina legge del Tutto. Le opinioni secondo cui regolano la vita sono "trastulli di bimbi": lasciano al di fuori della verità delle cose. Nel loro sogno non comprendono che il contrasto tra le cose è la stessa condizione dell'armonia e dell'unità del Tutto, e non si avvedono che l'eliminazione dei contrasti e delle lotte, che sembrano rendere insopportabile la vita, sarebbe la stessa fine di ogni vita e del Tutto. Specialmente nell'uomo, che ignora l'armonia del contrasto, resta quindi perpetrata l'ingiustizia della prevaricazione: in tale sua ignoranza egli è infatti portato a pensare e a vivere le cose e le situazioni come se fossero isolate e distolte dal contrasto, rendendole quindi prevaricanti e ingiuste.

Il "sapiente" (ma Eraclito pronuncia anche la parola "filosofo") sta invece in ascolto del *Lógos* e quindi dice e fa cose vere. Non è colui che conosce un gran numero di cose (Eraclito si riferisce qui esplicitamente a Pitagora), bensì colui che segue la legge di Dio quale è manifesta nel *Lógos*. Nella sapienza, così intesa, risiede la "suprema virtù". Per la prima volta, diventa esplicito il concetto che la cura per la verità è la legge fondamentale che deve guidare la vita dell'uomo: la filosofia stabilisce un rapporto essenziale con la vita.

3. *I pitagorici*

Pitagora (cfr. Nbb 2) conduce all'interno della filosofia il mondo del "numero", cioè dei rapporti quantitativi esistenti tra le cose. È ancora Aristotele a informarci che per i pitagorici i "numeri" sono principi di tutta la *phýsis*, e che «gli elementi (*stoichéia*) dei numeri sono gli elementi di tutti gli enti, sì che tutto l'universo è armonia e numero».

Gli "elementi" del numero sono il "pari" e il "dispari", ma l'unità è insieme pari e dispari perché genera entrambi questi contrari; il pari e il dispari generano tutti i numeri e i numeri generano infine tutte le altre cose dell'universo, che

nel loro ordinamento sembrano immagini dei numeri e loro incarnazioni. Anche se Eraclito non apprezza la "multiscienza" di Pitagora, tuttavia l'unità da cui si generano il pari e il dispari (che costituiscono l'opposizione originaria dell'universo, dalla quale procedono tutte le altre opposizioni) è la stessa separazione dei contrari dall'unità originaria che li contiene, ossia è la stessa separazione di cui parlano Anassimandro ed Eraclito.

Anche Pitagora, come Eraclito, si rivolge al modo in cui il Tutto viene portato alla luce da Anassimandro, per il quale l'*ápeiron* è appunto l'unità da cui si separano gli opposti in essa preesistenti. Se si pensa che l'opposizione è essenzialmente *dualità* – un'unità contrapposta a un'altra unità – allora la relazione tra l'*ápeiron* e il cosmo si presta a essere interpretata come un rapporto fondamentalmente *numerico*, dove l'*uno* (o Monade), come principio di tutte le cose, è innanzitutto principio del *due* (o Diade), ossia dell'opposizione originaria tra pari e dispari, in cui trovano radice tutte le altre opposizioni dell'universo. Pertanto, tutte le cose sono numero, e il numero, come originaria Monade divina, precontiene la pluralità che da esso si genera.

Come "elemento" originario, l'uno è quindi ciò che vi è di identico in ogni cosa. Ogni cosa è cioè un'unità, un *uno*.

Come Eraclito rileva che ciò che vi è di identico in ogni cosa è il suo *non essere l'altro da sé*, così Pitagora rileva che ciò che vi è di identico in ogni cosa è il suo *essere una unità*. Le due tesi sono complementari. Infatti ogni cosa non è l'altro da sé, perché è una unità; e, viceversa, ogni cosa è una unità, perché non è l'altro da sé.

Il processo matematico che sviluppa e conserva l'uno in tutti gli altri numeri ha il compito di indicare il motivo per il quale le cose, pur essendo tutte un'unità, differiscono per altro tra loro. Anche nel pitagorismo, dunque, l'elemento unificatore è sia ciò che vi è di identico in ogni diverso, sia il luogo divino in cui sono originariamente unificate tutte le opposizioni che da esso si generano.

Come l'"aria" di Anassimene (e anche l'"acqua" di Talete) non è un semplice elemento fisico-sensibile, così il "numero" dei pitagorici – in quanto "elemento" di tutte le cose – non è il semplice numero matematico. Ma come le conoscenze meteorologiche consentono ad Anassimene di mostrare come l'"aria" sia il principio unitario delle cose, attraverso un processo di condensazione e rarefazione (e cioè, anche qui, attraverso un'opposizione originaria), così le conoscenze matematiche dei pitagorici consentono loro di mostrare come tutte le cose siano "numero". Tanto più che, nell'antica matematica pitagorica, i numeri sono intesi non come concetti astratti delle proprietà quantitative degli oggetti, ma come oggetti essi stessi reali, ossia come figure geometriche costituite da punti (onde i pitagorici parlano di numeri triangolari, quadrati, rettangolari, cubici).

Pertanto, come la meteorologia di Anassimene pregiudica la possibilità di qualificare l'*ápeiron* come "aria" (giacché questo termine esprime pur sempre, nonostante le intenzioni in senso opposto, il riferimento a qualcosa di particolare), così la matematica dei pitagorici non consente di intendere l'*ápeiron* come "numero", perché, nonostante l'intenzione di porre il numero come principio universale, esso resta pur sempre un rapporto quantitativo, cioè una determinazione particolare delle cose.

È tuttavia merito dei pitagorici aver sollevato a oggetto di considerazione esplicita il senso dell'"unità" della "dualità", della "molteplicità", che liberate dalla loro ambientazione (e limitazione) matematica, sono determinazioni universali, senza cui non è possibile la comprensione filosofica del Tutto.

Il pitagorico Filolao, contemporaneo di Socrate, ribadisce la natura filosofica del "numero", affermando che mentre l'"errore" è ostile alla natura del numero, la "verità" è invece propria di tale natura.

Note bio-bibliografiche

1. Eraclito nacque ad Efeso, poco più a nord di Mileto. «Fu altero quant'altri mai e superbo» (DK, 22A1), si tenne lontano dalla vita pubblica e «per insofferenza verso gli uomini [...] visse sui monti, cibandosi di erbe e di piante» (*ibidem*). Venne soprannominato "l'oscuro", probabilmente per lo stile aforistico del suo trattato *Sulla natura* (del quale ci restano numerosi frammenti): Eraclito lo depose «nel tempio di Artemide, avendo deciso intenzionalmente, secondo alcuni, di scriverlo in forma oscura, affinché ad esso si accostassero solo quelli che ne avessero la capacità e affinché non fosse dispregiato per il fatto di essere alla portata del volgo» (*ibidem*).

I frammenti di Eraclito si leggono in: *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, a cura di R. Mondolfo e L. Tarán, La Nuova Italia, Firenze 1972; *Eraclito. Frammenti*, a cura di M. Marcovich, La Nuova Italia, Firenze 1978; *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Mondadori, Milano 1987² [1980]; G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1982² [1980], vol. III.
Su Eraclito: R. Laurenti, *Eraclito*, Laterza, Bari 1974; A. Capizzi, *Eraclito e la sua leggenda*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1979; A.M. Battegazzore, *Gestualità e oracolarità in Eraclito*, Tilgher, Genova 1979; G. Pasqualotto, *Il Tao della phýsis: Eraclito e il taoismo*, in Id., *Il Tao della filosofia*, Pratiche, Bologna 1989, pp. 19-47.

2. Della vita di **Pitagora** (nativo di Samo, un'isola posta di fronte alla costa sulla quale sorgono Efeso e Mileto) non si conosce quasi nulla di certo. Già Aristotele non sa niente di preciso sulla persona di Pitagora e parla, globalmente, dei "cosiddetti pitagorici" (*Metafisica*, 985b). Ciò è dovuto a diverse ragioni: al fatto che Pitagora, pare, non scrisse nulla; all'aura sacrale che, assai presto, circondò la sua persona, favorendo la fioritura di numerose leggende; al carattere collettivo della ricerca nella scuola da lui fondata a Crotone; alla religiosa segretezza che circondava le dottrine pitagoriche. Risulta perciò storiograficamente più corretto riferirsi – con Aristotele – ai pitagorici, più che al singolo Pitagora.

I testi dei pitagorici si leggono in: *I pitagorici. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Timpanaro Cardini, La Nuova Italia, Firenze 1969² [1958-1964], 3 voll.
Su Pitagora e i pitagorici: R. Cuccioli Melloni, *Ricerche sul pitagorismo*. I. *Biografia di Pitagora*, Bologna 1969.

IV
L'essere

1. *Parmenide*

a) L'essere e il niente. – Già per i primi filosofi la *phýsis* è l'*essere* stesso (l'essere, nella sua totalità) che, liberato dalla non-verità del mito e da ogni conoscenza priva di verità, si manifesta nella sua verità e si offre all'ascolto. Ma è Parmenide (VI-V sec. a.C.; cfr. Nbb 1) il primo pensatore che, nella storia dell'uomo, presta ascolto al senso dell'essere conducendolo all'interno di una riflessione e di una testimonianza *esplicite*. Per questo motivo, riferendoci all'oggetto di chi filosofa prima di Parmenide, abbiamo preferito il termine "cosa" (ad esempio: la totalità delle cose), piuttosto che il termine "essere" o "ente". Anche il poema di Parmenide, come gli scritti di tutti i primi pensatori greci, è intitolato *Sulla phýsis*: ma per mostrare appunto, esplicitamente, che la *phýsis* è l'*essere*. E il discepolo di Parmenide, Melisso (cfr. Nbb 1), abbandonerà il titolo tradizionale degli scritti filosofici, scrivendo appunto *Sulla* phýsis *o sull'essere*.

Il senso dell'essere emerge nella contrapposizione dell'*essere* al *niente*. Anche Parmenide, come Eraclito, riflette esplicitamente sull'*opposizione*, ma egli si rivolge all'*opposizione suprema*, quella dove i due opposti non hanno alcunché in comune, e cioè quella dove uno dei due opposti – il *niente* – non è "qualcosa" che possa venire conosciuto e intorno a cui si possa parlare, ma è l'assolutamente niente, l'assoluto *non-essere* che non trova luogo all'interno dei confini del Tutto.

Proprio perché riesce a pensare il senso assoluto del niente, Parmenide consente alla filosofia di pensare ciò che

al mito non era stato possibile: il criterio in base al quale si esclude irrevocabilmente che al di là dei confini del Tutto vi sia ancora qualcosa. Al di là del Tutto non esiste alcunché, perché *il Tutto è l'essere*, e al di là dell'essere *non vi è niente*.

Eppure sembra che proprio Parmenide non si avveda che la testimonianza esplicita dell'opposizione assoluta tra essere e niente – e quindi la testimonianza esplicita del senso dell'essere – viene per la prima volta alla luce solo con lui; e parla di chi lo precede nella filosofia come di chi abbia già dinanzi agli occhi il senso esplicito dell'essere, ma vada poi fuori strada nell'attribuire all'essere dei caratteri che non gli possono convenire. Forse per questo motivo ci si può spiegare come Aristotele, influenzato da Parmenide, affermi che già i primissimi filosofi si rivolgono all'*arché* e allo *stoichéion* di tutti gli *enti*, e attribuisca loro l'assioma che "dal niente non si genera niente".

Se si tengono unite le seguenti considerazioni: 1. che sin dall'inizio del pensiero filosofico *phýsis* significa "essere"; 2. che per i primi pensatori tutto ciò che si genera si genera dalla *phýsis* e 3. che per essi dal niente non si genera niente, allora si può ritenere che in costoro la *phýsis*, e cioè l'essere, sia già vista nella sua contrapposizione al niente. E tuttavia è solo con Parmenide – stando almeno a quanto sappiamo della più antica filosofia – che per la prima volta viene *esplicitamente* messo in luce il senso radicale di quella contrapposizione e quindi il senso autentico dell'essere.

Anche prima di Parmenide, nel mito greco e nei grandi testi della saggezza orientale, si parla del "Tutto" e della "Totalità delle cose" ma, come accade per il *cháos* di Esiodo, se il pensiero va sì rivolgendosi all'*im-menso* (ossia a ciò che non ha misura), d'altra parte non può escludere che al di là di esso si estendano altri mondi e altri universi, e quindi non può escludere che la loro irruzione sconvolga e distrugga la "verità" che nel frattempo l'uomo ha creduto di scoprire in relazione all'immenso. Percorrendo gli estremi confini del Tutto, il pensiero, con Parmenide, riesce a vedere che al di là

di essi *non c'è niente*, e che quindi la "Verità" del tutto ha un "cuore non tremante".

b) La negazione del divenire. – Quando il senso dell'essere viene esplicitamente alla luce, appare insieme la necessità, l'incontrovertibilità, l'innegabilità, la "Verità", dunque, del pensiero che dice: *l'essere non è non-essere* (= l'essere non è il niente).

Chi presta ascolto alla Verità sa dunque che *l'essere è ed è impossibile che non sia*. Se infatti si afferma che l'essere non è, si afferma che l'essere è non-essere, e questo è l'impercorribile assurdo che la Verità proibisce di affermare.

Quindi l'essere non può venir generato né andare distrutto. Se infatti l'*essere* fosse generato, allora, prima di essere generato *non sarebbe*; e daccapo *non sarebbe* più quando andasse distrutto. Affermare che l'essere si genera e si distrugge è affermare che l'*essere è non-essere*, e questo significa negare la Verità innegabile. Quindi l'essere è assolutamente immutabile ed eterno; e la "Giustizia" dell'essere consiste appunto in questo: nel proibire che esso, in qualsiasi modo, *divenga*.

Il divenire dell'essere, che sembra incessantemente attestato dalle trasformazioni del cosmo, è quindi un'*opinione senza verità*, un'apparenza illusoria di cui si convincono i "mortali" allorché, invece di prestare ascolto alla Verità, seguono il percorso della non-Verità, ove ci si persuade che l'essere possa non essere. La *phýsis* non può dunque esser intesa come ciò da cui provengono e in cui ritornano le cose del mondo visibile: questo provenire e questo ritornare sono soltanto opinione illusoria dei "mortali".

Già per Anassimandro il divenire cosmico è "ingiustizia", perché la prevaricazione di qualcosa (il suo distacco dall'Uno) fa sì che altre cose non siano; ma per Anassimandro l'ingiustizia del divenire esiste realmente; non solo, ma nel divenire è presente anche il ristabilimento della *Giustizia*, che riporta le cose là donde sono venute – sì che Eraclito può affermare che "la contesa è giustizia"; e il divenire è per lui la

forma più manifesta della "contesa" in cui consiste la giustizia dell'essere. Ma Parmenide scorge ora che l'ingiustizia è che l'essere non sia, e che quindi nasca, muoia, si trasformi, si separi negli opposti che formano il divenire cosmico, sia origine e termine di tale divenire. Sì che l'"ingiustizia" non solo resta "punita" (come pensa Anassimandro), ma *non può nemmeno realmente accadere*: appunto perché il divenire – dove l'ingiustizia, per quanto punita, accade realmente – è soltanto il contenuto dell'opinione illusoria secondo cui gli uomini dirigono comunemente la loro vita.

c) L'eternità dell'essere. – Sin dal suo inizio, la filosofia pensa che la *phýsis* è eterna, "si conserva eternamente", è "eternamente salva" dal niente. Come origine e termine di ciò che nasce e muore, non nasce e non muore: quando la *phýsis* è esplicitamente intesa come *ápeiron*, l'illimitato, si rileva che solo ciò che è limitato nasce e muore, e che quindi l'illimitato è eterno. Ma è con Parmenide che l'eternità della *phýsis* si mostra in modo *perentorio* – cioè come sentenza della Verità innegabile –, in base alla considerazione del senso dell'essere e del non-essere. Prima di Parmenide si può dire che l'eternità della *phýsis* sia soltanto intravista, presentita.

Non solo, ma è ancora con Parmenide che l'assioma "dal niente non si genera niente" viene per la prima volta esplicitamente formulato e viene formulato proprio nell'atto in cui si dimostra l'illusorietà del suo contenuto. Quell'assioma afferma infatti che ciò che si genera si genera dall'essere (cioè dalla *phýsis*); ma Parmenide, dimostrando che ogni generazione è impossibile, mostra che non solo è impossibile la generazione di qualcosa *dal niente*, ma la stessa generazione *dall'essere* (cioè dalla *phýsis*).

d) Da Anassimandro a Parmenide. – Anassimene avverte la necessità di stabilire *che cosa sia l'ápeiron*, cioè che cosa sia quell'identità degli opposti (quell'identità del diverso) che, come Anassimandro ha ormai visto, non può essere una determinazione particolare. Eraclito scorge che tale identità è lo stesso *opporsi* delle cose (ossia che ogni cosa è un opporsi alle altre); il pitagorismo ravvisa tale identità nell'*uno* stesso. Infatti ogni cosa è ciò che essa è solo in quanto si oppone alle altre e in quanto si costituisce come unità.

Ma l'opposizione e l'unità sono ancora delle *proprietà*, sia pure essenziali, dell'elemento unificatore del molteplice. Parmenide scorge che ciò che è identico in ogni cosa è l'*essere*; e l'essere è *ciò che* si oppone al niente (questo è il significato supremo dell'opposizione) e che attraversa tutte le cose raccogliendole in una inviolabile Unità. Questa Unità – che è il Tutto e quindi non manca di nulla – è "inviolabile" perché da essa non può separarsi alcuna parte: la separazione dall'Uno originario (che viene affermata anche da chi, come Anassimene, spiega il costituirsi del divenire cosmico mediante un processo di rarefazione e di condensazione) si produce infatti nel divenire, dove una parte dell'essere può incominciare a essere solo se altre parti dell'essere non sono, e dove, dunque, l'essere non è.

e) L'essere e il molteplice. – Ma sin dai più antichi interpreti il pensiero di Parmenide è stato inteso non solo come negazione dell'esistenza del *divenire*, ma anche come negazione dell'esistenza di quello stesso *molteplice* (il molteplice è l'insieme delle cose in quanto tra loro differenti), di cui l'essere dovrebbe essere l'elemento unificatore. Se il significato dei passi di Parmenide relativi al senso del molteplice rimane per noi ambiguo, è tuttavia fuori dubbio che il modo in cui Parmenide testimonia il senso dell'essere *consente* il costituirsi della negazione dell'esistenza del molteplice, perché questa testimonianza non porta esplicitamente alla luce quegli elementi (su cui invece si soffermerà esplicitamente il pensiero di Platone), che impediscono alla conoscenza di giungere a tale negazione.

Pertanto, nella tradizione storica, Parmenide rimane il filosofo che ha inteso negare l'esistenza del molteplice in base alla considerazione che l'affermazione di tale esistenza equivarrebbe all'affermazione che il *non-essere è* (la quale nega la

"Verità", tanto quanto la "Verità" è negata dall'affermazione che *l'essere non è*). Infatti, *solo l'"essere"* è, perché il non-essere non è. E se solo l'"essere" è, allora ogni cosa determinata, proprio perché è determinata in un certo modo (ossia come colore, forma, suono, albero, stella, animale, casa, acqua, aria, fuoco, terra), non è *l'"essere"*, ossia è non-essere.

Ad esempio, un albero *non è* l'essere; ossia "un albero" non significa "l'essere" (o anche ciò che è indicato dall'espressione "un albero" o dall'espressione "l'albero" – non è ciò che è indicato dall'espressione "l'essere").

E un albero non è nemmeno parte dell'"essere", perché o questa parte è identica all'"essere" – e allora non è nemmeno parte, ma è l'"essere" stesso – oppure è *diversa* dall'"essere" – ma allora, daccapo, essa *non è* l'"essere". Di ognuna delle cose che costituiscono il mondo, la Verità mostra dunque che, non essendo e non significando "essere", sono non-essere.

Se quindi di una cosa determinata qualsiasi si afferma che essa *è* (ad esempio si afferma che l'albero è, esiste), si viene ad affermare che il *non-essere è*, e cioè che il non-essere è "essere". Si viene a negare la "Verità" incontrovertibile che afferma l'opposizione tra l'essere e il non-essere.

L'esistenza (l'essere) del molteplice e l'esistenza (l'essere) del divenire devono essere negate, perché entrambe implicano l'identificazione dell'essere e del niente. Se si tien fermo che l'essere non è il niente, si deve affermare che le cose e il loro divenire sono niente. Pertanto l'essere, che è il Tutto, non solo è eterno e immutabile, ma non è nemmeno composto di parti (che, appunto, lo renderebbero molteplice).

Anche la convinzione che il molteplice esista è così il contenuto dell'opinione illusoria dei mortali.

f) La sfida. – Appare, da quanto precede, che portando alla luce che la *phýsis* è l'"essere", Parmenide giunge a negare *e* che la *phýsis* sia *stoichéion* (cioè elemento unificatore del molteplice), *e* che la *phýsis* sia *archè*, cioè principio e termine del divenire cosmico. L'"essere" è cioè l'assolutamente indifferenziato, indeterminato, l'assolutamente semplice e puro. Il mondo, che ci sta dinanzi nella sua infinita varietà di aspetti e nella sua incessante mutazione, il mondo in cui viviamo non ha alcuna "Verità" (dunque *non è*): è soltanto una gigantesca apparenza illusoria in cui i "mortali" ripongono ogni fiducia – i "mortali", che sono appunto coloro che non seguono il "sentiero" della "Verità". Con Parmenide la filosofia si presenta come la sfida più radicale rivolta al comune modo di pensare degli uomini. Ma, come vedremo tra poco, con Parmenide la filosofia diventa anche un grandioso problema *dinanzi a sé stessa*.

2. *La divisione del continuo*

Discepolo di Parmenide, Zenone (prima metà del V secolo a.C.; cfr. Nbb 1) ha difeso la dottrina del maestro, dimostrando come coloro che affermano l'esistenza del divenire e della molteplicità dell'essere siano costretti a rifiutare ciò che essi intendono sostenere. La grandezza e continuità spaziali della realtà sensibile sono l'aspetto più manifesto della molteplicità dell'essere. Ma ciò che ha grandezza e continuità è divisibile, e le parti in cui si divide sono a loro volta divisibili e così all'infinito. Ma la divisione, o "dicotomia" infinita del continuo, significa che il divisore non ha alcuna grandezza, e cioè che il continuo non è costituito da alcunché e che dunque la sua esistenza (e quindi l'esistenza del molteplice) è impossibile.

Per quanto riguarda il divenire, lo schema argomentativo di Zenone consiste nel rilevare che se un corpo si muove dal punto A al punto B, prima di giungere in B dovrà giungere nel punto M, intermedio tra A e B; e prima di giungere in M dovrà giungere in M^1, intermedio tra A e M, e così all'infinito; sì che lo spostamento oltre il punto A è impossibile, per quanto piccolo esso sia.

Le argomentazioni di Zenone hanno profondamente stimolato la riflessione anche in campo matematico. Ma di esse

non ha bisogno la profondità essenziale del pensiero di Parmenide. Zenone mostra nei modi più svariati a quali contraddizioni vada incontro chi affermi il divenire e la molteplicità dell'essere; ma quale contraddizione è più potentemente e nettamente stagliata di quella indicata da Parmenide, cioè l'identificazione dell'essere e del niente, da parte di chi afferma il divenire e la molteplicità della *phýsis*?

Note bio-bibliografiche

1. Parmenide nacque ad Elea, una città della Magna Grecia non lontana da Napoli, dove fondò una scuola (la scuola eleatica, appunto), della quale fu a lungo, ma erroneamente, ritenuto fondatore Senofane (nato a Colofone, sulle coste dell'Asia Minore, poco più a nord di Efeso, e vissuto tra il VI e il V sec. a.C.). Parmenide fu quasi certamente attivo politicamente («si dice – racconta Diogene Laerzio – che abbia dato leggi ai concittadini», DK 28A1), e scrisse un poema intitolato *Sulla natura* (del quale ci restano ampi frammenti). Alla sua scuola appartennero anche Zenone di Elea e Melisso di Samo.

Zenone «ascoltò Parmenide e fu il suo amato» (DK 29A1); fu «uomo eminentissimo in filosofia e in politica» (*ibidem*), oltre che coraggioso (è noto l'episodio che lo descrive prigioniero del tiranno Nearco – contro il quale aveva congiurato – e che lo vede denunziare «tutti gli amici del tiranno, nell'intento di fargli il vuoto intorno» (*ibidem*), e addentare il tiranno all'orecchio non lasciando la presa sino a che non viene trafitto). Dal punto di vista filosofico, Zenone di Elea si impegnò nella difesa della dottrina del maestro, argomentando per assurdo contro le tesi dei detrattori della dottrina parmenidea (e per questo, Zenone venne considerato, sin dall'antichità, l'inventore della dialettica).

Melisso di Samo (V sec. a.C.) fu discepolo di Parmenide, oltre che uomo politico. Scrisse un trattato *Sulla natura, o sull'essere*, nel quale si propose di esporre in modo sistematico e di chiarire la dottrina parmenidea. L'eternità dell'essere è da lui affermata in base alla considerazione che dal nulla non può generarsi alcunché – un principio che diverrà celebre e che verrà ripetutamente ripreso, lungo la storia del pensiero occidentale, ma che in qualche misura già tradisce (cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 32-36) la perentoria lapidarietà del principio parmenideo dell'incontraddittorietà dell'essere. L'essere, inoltre, è

detto da Melisso infinito perché, se così non fosse, ne risulterebbe che l'essere dovrebbe in qualche modo essere limitato dal nulla (il che sarebbe contraddittorio); Parmenide, viceversa, aveva posto la *finitezza* dell'essere, raffigurandolo come una "ben rotonda sfera".

I frammenti degli eleati si leggono in: *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, La Nuova Italia, Firenze 1967; *Zenone. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, La Nuova Italia, Firenze 1970^2 [1963]; *Melisso. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Reale, La Nuova Italia, Firenze 1970.
Sugli eleati: G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia, Firenze 1977^2.
Su Parmenide: E. Severino, *Ritornare a Parmenide* [1964], in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 19-61; L. Ruggiti, *Parmenide*, Marsilio, Venezia-Padova 1975; A. Capizzi, *Introduzione a Parmenide*, Laterza, Bari 1975 (con ampia bibliografia critica); Id., *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del poema*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1975; G. Casertano, *Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza*, Guida, Napoli 1978.
Su Zenone: P. Di Giovanni, *Zenone e la dialettica dell'infinito*, Cappelli, Bologna 1984.
Su Melisso: G. Reale, *Melisso e la storia della filosofia greca*, in *Melisso. Testimonianze e frammenti*, cit., pp. 1-268; R. Vitali, *Melisso di Samo sul mondo o sull'essere. Una interpretazione dell'eleatismo*, Argalia, Urbino 1973.

V
Il dolore e la verità: Eschilo

1. Théatron

Al suo inizio la filosofia si esprime nelle forme linguistiche più diverse. Eraclito scrive in prosa (come poi Aristotele); in versi, invece, Parmenide e Empedocle; e il dialogo, che è una forma di rappresentazione scenica, sarà la configurazione linguistica pressoché costante in cui si esprime il pensiero di Platone. In ogni caso, la forma assunta dal linguaggio filosofico si discosta dal linguaggio comune, perché la filosofia mette dinanzi a contenuti del tutto nuovi rispetto a quelli della vita quotidiana. Non ci si deve quindi lasciar distrarre, come invece è quasi sempre accaduto, dalla circostanza che il pensiero filosofico di Eschilo (cfr. Nbb 1) senta il bisogno di esprimersi nel *teatro*.

Nella forma della *tragedia*, il teatro è d'altra parte una derivazione di quella situazione *festiva* che i Greci chiamano *theoría* (una parola, questa, che significa, insieme, "festa" e "teoria"). La *theoría*, cioè la *festa*, è il luogo dove l'uomo è in rapporto al divino, e forse essa è stata il clima in cui è potuta apparire la "teoria" che è propria del filosofare. Come nella *theoría* festiva non si contempla un contenuto qualsiasi, ma il contenuto essenziale, quello che più interessa l'uomo, così il teatro – e la parola greca *théatron* è etimologicamente affine a *theoría* – è per Eschilo il luogo in cui il popolo contempla non avvenimenti e racconti fantastici, "poetici", o "mitici", ma il contenuto più essenziale di tutti, cioè la *verità* e la sua capacità di salvare l'uomo dall'angoscia per il dolore provocato dal divenire e dalla morte. E il *théatron* consente di co-

noscere il rapporto tra la vita dell'uomo e la verità, ponendo di fronte ai grandi eventi già presenti nella memoria storica del popolo greco: le guerre contro i Persiani, la guerra di Troia e ancor prima, nel più lontano passato, il tentativo di Prometeo di ribellarsi, per migliorare la sorte dell'uomo, alla volontà degli dèi.

2. *"Zeus" e il "sapere che salva"*

Il centro del pensiero di Eschilo è espresso dall'*Inno a Zeus*, nell'*Agamennone* (la prima delle tre tragedie che costituiscono l'*Orestea*):

«Zeus, chiunque egli sia, a lui mi rivolgo con questo nome, se gli è caro esser chiamato così. Se il dolore, che getta nella follia, deve esser cacciato dall'animo con verità, allora, soppesando tutte le cose con un sapere che sta e non si lascia smentire, non posso pensare che a Zeus. Uranos, infatti [il dio del cielo], che pur fu in passato potente e traboccante di audacia spavalda, è come se non fosse mai stato. Ed è svanito chi poi venne ad esistere, Cronos [il dio del tempo], che si imbatté in Zeus, il vincitore per sempre. Chi ha la mente protesa verso Zeus e annuncia la sua vittoria, perviene al culmine della sapienza. Guidando il pensiero dei mortali, Zeus ha stabilito che attraverso il dolore il sapere acquisti potenza. Quando, nel sonno, goccia davanti al cuore l'affanno che ricorda il dolore, allora, anche senza la volontà dei mortali, sopraggiunge in essi un sapere che salva. Questo è un dono dei démoni che siedono potenti sul sacro seggio di Zeus» (cfr. Emanuele Severino, *Interpretazione e traduzione dell'*Orestea *di Eschilo*, cit., pp. 22-23).

Per liberarsi *con verità* dal dolore che getta nella follia, e renderlo sopportabile, è necessario guardare *con verità* il Principio di tutte le cose, cioè «soppesando tutte le cose con un sapere che sta e non si lascia smentire»: il sapere dell'*epistéme*. Esso, che dunque è "un sapere che salva" dall'insopportabilità del dolore, è il "culmine della sapienza", il punto più alto a cui può giungere la sapienza dell'uomo e che poi sarà chiamato "filosofia".

La parola "Zeus", infatti, non nomina, per Eschilo, un dio mitico, ma l'elemento e il principio di tutte le cose: «Zeus è l'etere, Zeus la terra, Zeus il cielo, Zeus tutte le cose e anche ciò che sta al di sopra di esse», dice un frammento delle *Eliadi* di Eschilo. E da Zeus, immutabile, provengono tutte le cose – e dunque anche la conoscenza umana della verità –; e a lui tutte ritornano. Quando l'uomo è condotto da Zeus al culmine della sapienza, il sapere umano ha potenza sul dolore, perché conoscendo con verità il senso del Tutto, il sapere dell'uomo diventa la *previsione* essenziale che dissipa l'imprevedibilità del futuro e rende sopportabile il dolore (cfr. cap. I, § 11, *c*).

La grandezza del pensiero filosofico di Eschilo riguarda appunto il rapporto tra la verità e il dolore. Egli mostra per primo, in modo del tutto esplicito, che la conoscenza della verità salva dall'angoscia del divenire, perché, da un lato, tale conoscenza è la previsione suprema del senso fondamentale di tutto ciò che dovrà apparire nel mondo, e, dall'altro lato, essa è il luogo in cui appare il Dio immutabile, cioè la dimensione sempre salva dal nulla, in cui anche l'essenza e la sostanza dell'uomo trova rifugio e riparo dall'annientamento.

È questa la struttura concettuale che rimane alla base dell'intera tradizione filosofica – a incominciare da Platone e da Aristotele (che pure riescono a vedere in Eschilo soltanto il poeta e non il filosofo) –, una volta che il pensiero filosofico avrà provveduto ad affrontare la grande sfida di Parmenide e a risolvere il problema da essa sollevato (cfr. cap. IV, § 1, *f*).

3. *La città e il mortale*

Nella memoria storica dei Greci sono conservati alcuni grandi eventi, che si presentano anche come situazioni tipiche della esistenza umana: la guerra contro Troia e i Persiani,

cioè la lotta contro il nemico; la violenza intestina che oppone Greci a Greci e tra loro i membri di una stessa famiglia (per ottenere il favore degli dèi nella guerra contro Troia, Agamennone sacrifica la figlia Ifigenia, ma al suo ritorno in patria è a sua volta ucciso dalla moglie, Clitennestra, poi uccisa dal figlio Oreste, che vuole vendicare il padre); la lotta di Prometeo contro gli dèi, nella quale l'eroe ruba loro la fonte di ogni tecnica, il fuoco, per aiutare gli uomini; le lotte tra gli dèi, che si schierano nei campi contrapposti dei mortali. Nell'*Orestea*, Eschilo mostra che, quando si tratta di giudicare la colpa di un uomo, che, come Oreste, si è macchiato dei delitti più gravi, il giudizio ultimo e decisivo non può essere dato dagli dèi, ma da giudici *umani* che sanno pensare «con verità» e il cui verdetto è quindi in grado di valere «per ogni tempo» (*Eumenidi*, vv. 472 sgg.).

Essi stanno nell'*epistéme*, ma il loro non è un pensiero che si possa produrre separatamente dalla "città" (*pólis*) in cui vivono – Atene. Chi giudica con verità non può che appartenere a una città che viva essa stessa, con le sue leggi e i suoi costumi, conformemente alla verità. La vita conforme alla verità non è né "priva di *arché*", priva cioè del "principio" in cui la verità stessa consiste, e nemmeno oppressa da un potere esterno che non si preoccupa né della verità dei propri comandi, né della verità della vita che essa soggioga. La vita conforme alla verità, per Eschilo, è una "vita intermedia" – tra l'"anarchia" e il "dispotismo" –, e alla vita intermedia della città sapiente Dio concede la vera potenza, quella cioè per la quale la verità consente all'uomo di vincere l'angoscia provocata dal dolore.

Per vincere il terrore, l'uomo deve sottoporsi al "giogo" della verità, cioè a un timore più alto di quello da cui egli intende liberarsi (le religioni lo chiamano "timor di Dio"). Il giogo della verità sta a guardia della mente e allontana la follia provocata dal dolore. L'uomo e la città stanno nel "bene", salvi, e la loro vita è "giusta", quando si mantengono nella somma sapienza, in cui sorge la timorosa reverenza per la *Giustizia*, e cioè per le leggi della verità:

«Vi è un caso in cui il timore è bene e, vigile sentinella delle menti, deve porre, saldo, in esse la sua sede. La sapienza che salva richiede che si stia sotto il giogo. Se non si avvolge in questa luce che dà vigore al suo cuore, chi mai, o città, o mortale, potrà in futuro onorare la Giustizia?» (*op. cit.*).

Chi si rivolge alla verità «volontariamente», «senza esservi costretto», è «giusto», e quindi «non sarà infelice e non verrà completamente annientato» (*op. cit.*). La verità salva dal nulla e dalla infelicità – che è provocata da ultimo dalla coscienza che il dolore è l'avvisaglia del completo annientamento del mortale. Nella verità e nella giustizia l'uomo si pone infatti in rapporto all'eternità invincibile di Dio, trovandovi riparo.

4. *La "necessità" e la "tecnica"*

La connessione tra la vita umana e la verità, che in Eschilo diventa per la prima volta potentemente esplicita, è il vero "rimedio" contro l'infelicità. Zeus, il vero Dio che si mostra al culmine della sapienza, è «il culmine del rimedio» (*tò pan méchar*, *Le supplici*, v. 594). Ciò vuol dire, per Eschilo, che le arti e le tecniche dell'uomo *non* sono veri rimedi. Per Eschilo, Prometeo non è eroe perché dona all'uomo la *téchne* del fuoco, ma perché, dopo essersi illuso e aver illuso i mortali che la tecnica possa salvarli dall'infelicità e dal dolore, riconosce infine, da un lato, il proprio errore, cioè il fallimento della tecnica e, dall'altro, la potenza invincibile della "necessità" (*anánche*) che si mostra nella luce della verità e che è la legge stessa della verità. «La *téchne* – dice il Prometeo di Eschilo – è troppo più debole della necessità» (*Il Prometeo incatenato*, v. 514).

Per essersi ribellato agli dèi, egli è incatenato e trafitto, ma le forze che lo vincono sono pur sempre e soltanto espressione di una *téchne* che, sebbene momentaneamente più forte, è destinata a soccombere dinanzi alla vera potenza della "necessità". Profetizzando la futura rovina di Zeus,

cioè dello Zeus *mitico* a cui si rivolge la coscienza religiosa dei Greci, il Prometeo di Eschilo afferma il tramonto del valore di tale coscienza e, insieme, della tecnica. E tale affermazione è in sintonia col principio che il giudizio supremo sulla vita dell'uomo può essere dato non dagli dèi (che si rivelano pertanto come semplici figure mitiche), ma dai giudici sapienti della città sapiente.

Separata dalla verità, la tecnica è *hýbris* ("prevaricazione", "tracotanza", "protervia"), che dopo il suo momentaneo successo e la sua apparente vittoria è destinata alla rovina. *Hýbris* non è la vera potenza della vita che è "intermedia" tra l'anarchia e il dispotismo, ma è la potenza che, restando separata dalla verità e dalla necessità, è destinata al fallimento. «*Hýbris* è la vera figlia della mancanza del timore» (*Eumenidi*, v. 534) nel quale l'uomo deve mantenersi di fronte alla verità.

Per Eschilo, la vera grandezza eroica di Prometeo consiste nel suo sapersi liberare dalla *hýbris* e nel suo comprendere che il sommo rimedio, per l'uomo, è la verità incontrovertibile dell'*epistéme*. Come i cantori dell'*Inno a Zeus* – che incarnano l'uomo sapiente e veramente potente –, Prometeo dice di essere ormai nella verità dell'*epistéme*, che consente di anticipare e prevedere il senso essenziale di tutto ciò che accade nel mondo: *panta prouxepistamai*: «Tutte le cose (*panta*) vedo anticipatamente (*prou*), a partire dal luogo (*ek*) in cui si apre il sapere stabile dell'*epistéme* (*epistamai*)».

Note bio-bibliografiche

1. Cfr. cap. I, Nbb 3. Eschilo vide, da giovane, la fine della tirannide, e poi l'avvento della democrazia in Atene. Combatté a Maratona e forse anche a Salamina. Accusato di aver rivelato i misteri, sostenne di non essere iniziato e fu prosciolto. È considerato il creatore del linguaggio tragico, che egli unisce a grandi effetti scenici. Sembra che egli stesso abbia affermato che i grandi pensieri, per essere espressi, hanno bisogno di grandi parole.

VI

I primi tentativi di soluzione dell'antitesi tra ragione (*Lógos*) ed esperienza

1. *L'antitesi di ragione ed esperienza*

Nei pensatori che precedono Parmenide, la verità è l'apparire della *phýsis* intesa come unità delle cose molteplici, fonte del loro generarsi e termine del loro corrompersi. Parmenide testimonia il significato originario della *phýsis*: la *phýsis* è l'essere che si manifesta nella sua essenziale opposizione al niente. La verità è l'apparire di questa opposizione. Ma questa opposizione esige, si è visto, la negazione dell'esistenza del divenire e del molteplice. (E il problema di determinare quale sia l'elemento unificatore del molteplice è risolto eliminando i termini stessi del problema.) Divenire e molteplice non hanno verità. Sono opinione ingannevole. Affermando l'esistenza del divenire, si afferma che l'essere non è; affermando l'esistenza del molteplice, si afferma che il non-essere è.

E tuttavia il divenire e la molteplicità delle cose appaiono: l'universo molteplice e diveniente continua a *manifestarsi* anche quando si riconosca, come vuole Parmenide, che esso è privo di verità. Dopo Parmenide, la filosofia si rende esplicitamente conto che la manifestazione dell'universo molteplice e diveniente è anch'essa qualcosa di innegabile, non smentibile, incontrovertibile. Tale manifestazione è quindi, anch'essa, "verità".

La verità viene così a porsi *in antitesi con se medesima*: da un lato, come ragione (*Lógos*) – ossia come negazione che l'essere sia niente –, esige l'immutabilità e la non molteplicità dell'essere; dall'altro lato, come *esperienza* – ossia come ma-

nifestazione del mondo –, mostra il divenire e la molteplicità dell'essere.

E d'altra parte Parmenide stesso e i suoi discepoli negano sì che l'esistenza del divenire e del molteplice abbia verità, ma non negano che tale esistenza *appaia* e quindi riconoscono anch'essi, implicitamente, che il contenuto della "verità" non è soltanto l'opposizione tra essere e niente, ma anche l'apparire di tutto ciò che appare. Ma, proprio per questo, è il pensiero stesso di Parmenide a trovarsi in antitesi con se medesimo perché, in quanto appaiono, il divenire e la molteplicità delle cose hanno verità, ma non hanno verità in quanto l'affermazione della loro esistenza è negazione della ragione.

Il problema che pertanto s'impone e che impegna tutta la filosofia greca dopo Parmenide (cfr. cap. II, § 1), è costituito dalla ricerca delle condizioni che impediscano l'autodistruzione della verità e cioè consentano la conciliazione della ragione con l'esperienza. In questo senso, la filosofia di Empedocle, di Anassagora e di Democrito (nel V sec. a.C.) indica già la direzione in cui si muoverà il pensiero di Platone e di Aristotele. In essa, il problema dell'antitesi tra esperienza e ragione diviene pienamente esplicito e trova i primi grandi tentativi di soluzione.

Innanzitutto, si tratta di reinterpretare la *phýsis* preparmenidea, tenendo conto che l'uscire e il ritornare delle cose nell'unità originaria della *phýsis* non possono essere più pensati indipendentemente dal senso dell'essere e del non-essere.

2. *Empedocle*

In tale reinterpretazione della *phýsis* spicca soprattutto la formulazione esplicita – compiuta da Empedocle (V secolo a.C.; cfr. Nbb 1) – del principio già implicitamente operante in tutta la filosofia preparmenidea: «L'essere non può originarsi dal non essere e non può perire e distruggersi diventando completamente niente». Infatti, mentre per Parmenide questo principio (che non va confuso con l'*arché*, ma è un assioma della ragione) indica l'assoluta immutabilità dell'essere e cioè l'inesistenza e la mera apparenza del divenire, per Empedocle, invece, esso significa che, *nel divenire cosmico* – la cui esistenza è innegabilmente manifesta – gli enti che "nascono" e "muoiono" provengono dall'unità originaria dell'essere e a essa ritornano; sì che "nascendo", essi non provengono dal non-essere, e "morendo" non vanno nel nulla. Come Anassagora e Democrito, Empedocle ritiene di poter affermare, insieme, l'eternità dell'essere (la quale esclude appunto che l'"essere" sia generato e distrutto) e il divenire del mondo: intendendo l'"essere" come una pluralità di elementi originari che, trasformandosi, componendosi e separandosi, costituiscono di volta in volta le cose divenienti. In questo modo, il divenire è non illusorio e reale, perché è *accidentale* e *estrinseco* rispetto agli elementi immutabili dell'essere che costituiscono l'unità originaria della *phýsis*. (Ma l'affermazione di questi elementi molteplici rimane ancora in questi filosofi una semplice *esigenza*: bisogna attendere Platone per sapere come l'*essere* possa essere *molteplice*.)

Tutto l'essere che crediamo che nasca preesisteva dunque già nell'unità originaria dell'"*essere*", e tutto l'essere che crediamo che muoia ritorna in questa unità. L'"essere" delle cose è ciò che le costituisce e ne è "radice"; e ogni cosa è costituita, per Empedocle, dall'acqua, dalla terra, dall'aria, dal fuoco, che appunto, per la prima volta, vengono esplicitamente intesi come *forme dell'"essere"*. Empedocle chiama "Amicizia" la forza che tiene unite le quattro radici in cui è contenuto tutto l'essere dell'universo diveniente, e chiama "Contesa" (o "Discordia") la forza che separa le une dalle altre "radici" dell'essere producendo il divenire cosmico.

La nascita e la morte delle singole cose, pur non essendo apparenza illusoria, non è quindi altro che "mescolanza" e "separazione" degli eterni elementi dell'essere, in una vicenda ciclica del tempo, che vede di volta in volta il sopravvento dell'Amicizia o della Contesa.

In tal modo, diventa ancora più esplicito il tema (già presente in Anassimandro, Anassimene ed Eraclito) che, nel divenire cosmico, non solo gli enti non si generano dal niente e non si corrompono nel niente, ma che *il loro stesso divenire non può essere determinato dal niente, ma da una forza o da un sistema di forze* (Amicizia e Discordia) che producono e distruggono le diverse configurazioni delle cose. Tale forza viene intesa poi da Anassagora come "Mente", che unifica in sé le due opposte attività dell'Amicizia e della Discordia e che anticipa il concetto platonico di "Demiurgo" (cfr. cap. IX, § 4, *b*) e il concetto aristotelico di "Mente motrice" dell'universo (e, in generale, di "causa efficiente") (cfr. cap. X, § 12). Ma già in Eraclito il *lógos*, la "ragione", non è solo la legge conformemente alla quale accadono le cose, ma è anche la forza che le produce e distrugge. E già per Anassimandro l'*arché* non è soltanto la dimensione da cui le cose provengono e in cui ritornano, ma è anche la forza che le "governa".

Questo tentativo di Empedocle di conciliare l'esperienza del divenire col principio parmenideo dell'immutabilità dell'essere indica il senso fondamentale in cui verrà operata tale conciliazione, ma non raggiunge l'intento. La mescolanza e separazione degli elementi o "radici" dell'essere dà luogo a una loro continua *trasformazione* in tutte le qualità dell'universo. Sì che Melisso, scolaro di Parmenide, poteva obiettare che se non si vuole che l'esperienza del divenire e della trasformazione degli elementi sia illusoria, è allora impossibile che questi elementi siano elementi dell'essere ed eterni: se fossero elementi eterni dell'essere non potremmo percepirne la trasformazione.

3. *Anassagora*

a) *Insufficienza della concezione empedoclea.* – Inoltre, se l'acqua e le altre "radici" entrano certamente nella costituzione delle cose dell'universo, esse non sono però gli unici fattori costitutivi degli enti: *ogni* cosa (il ferro, la pietra, la carne, il

bianco, il caldo) possiede una propria qualità, per la quale essa è quello che è e si distingue dalle altre. Quindi non è possibile affermare che soltanto le quattro "radici" siano l'essere: l'essere è tutte le qualità e determinazioni che formano l'universo. In questo modo Anassagora (V secolo a.C.; cfr. Nbb 2) oltrepassa la concezione empedoclea dell'essere; ma non per riconvergere sulla concezione parmenidea dell'illusorietà del divenire, bensì per giungere a quella conciliazione di esperienza e ragione che ancora sfugge a Empedocle.

Anche Anassagora tien fermo infatti il principio della permanenza dell'essere, e cioè che l'essere non può generarsi dal niente e non può annullarsi; e pertanto non solo i quattro elementi, ma *tutte le cose* preesistono nell'unità originaria dell'essere. Non solo, ma poiché un ente può diventare un qualsiasi altro ente – ad esempio il cibo diventa carne del vivente, e la carne, con la morte, diventa terra e acqua –, è allora necessario affermare, proprio in forza del principio della permanenza dell'essere, che in ogni ente vi è già tutto ciò che esso può diventare, e quindi che in ogni ente vi è il Tutto.

b) *Le omeomerie.* – Ogni cosa è ente; ma il modo in cui Anassagora intende le cose tien conto della critica all'esistenza del molteplice compiuta da Zenone. Per il quale, se l'essere fosse molteplice (e ciò che è esteso e continuo è un molteplice), sarebbe infinitamente divisibile e quindi riducibile a un niente (cfr. cap. IV, § 2). Per Anassagora, invece, c'è sempre qualcosa di più piccolo del qualsiasi termine raggiunto dalla divisione: dividendo il ferro, ad esempio, ci si imbatte *sempre* in particelle di ferro, e sono appunto queste particelle simili tra loro (Aristotele le chiama, appunto, *omeomerie*: "parti simili") che nella loro unione formano il pezzo di ferro sensibilmente percepito. Le omeomerie – che per la piccolezza della loro massa non sono percepibili – sono l'*essere*, e quindi sono eterne, ingenerabili, incorruttibili.

Nel divenire cosmico, la nascita delle cose visibili non è pertanto la nascita dell'essere, ma è un raccogliersi di omeomerie. Quando le particelle di un certo tipo (ad esempio le

omeomerie del ferro) diventano prevalenti, in una certa regione spaziale, rispetto a quelle di tipo differente, formano allora una cosa determinata e percepibile (ad esempio un pezzo di ferro). Raccogliendosi, si rendono *manifeste* da invisibili che erano. A sua volta, la corruzione e morte delle cose è il corrispettivo disperdersi delle unioni di omeomerie. I "fenomeni" (ossia le cose manifeste) divenienti non sono dunque la nascita e la morte dell'essere, ma la "visione delle cose nascoste", ossia il raccogliersi (implicante la visione) e il disperdersi (implicante la sparizione) delle eterne omeomerie dell'essere.

c) La "mente". – Se i "fenomeni" costituiscono il divenire cosmico, le "cose nascoste" formano l'unità originaria da cui tutto deriva e ove tutte le parti sono mescolate insieme (e pertanto "nascoste"). Il divenire richiede allora un'attività *discriminante* e *disvelante*, che, avendo conoscenza di tutto e dominio su tutto, ha la potenza di raccogliere e disperdere le omeomerie. Questa potenza, che producendo il divenire lo rende manifesto, e cioè lo rende "fenomeno", è chiamata da Anassagora "Mente" (*Noûs*). Essa è l'unico ente in cui non vi sia mescolanza, e appunto per questa sua purezza (Anassagora qui anticipa un grande tema aristotelico) può conoscere e dominare tutto.

In quanto attività discriminante e separante il molteplice dall'unità originaria, la "Mente" corrisponde al *pólemos* (e quindi al *lógos*) di Eraclito: anche il *pólemos* produce e rende possibile il manifestarsi degli opposti. Ma, come la "Discordia" e l'"Amicizia" di Empedocle, la "Mente" è introdotta da Anassagora per spiegare il divenire, mantenendo ferma l'eternità dell'essere.

4. *L'atomismo*

a) L'essere del non-essere. – Per Parmenide, affermare l'esistenza del molteplice significa affermare l'esistenza del non-essere. E poiché solo l'essere è, l'universo delle cose molteplici è quindi illusorio. Ma l'atomismo (cfr. Nbb 3), che ha in Democrito (V-IV sec. a.C.) il suo maggior rappresentante, avverte ormai nel modo più deciso che i "fenomeni" (le cose che si manifestano, l'*esperienza*) non possono essere negati e – lungi dall'esser qualcosa di illusorio – sono anzi il fondamento (il "criterio") della nostra conoscenza delle cose non manifeste. D'altra parte, l'atomismo tien fermo anche il principio parmenideo che l'esistenza del molteplice implica l'esistenza del non-essere; e questo principio, unito a quello dell'innegabilità dei fenomeni, e quindi del molteplice, porta l'atomismo ad affermare che *anche il non-essere è* (esiste): l'esistenza del non-essere è la condizione dell'esistenza del mondo molteplice.

Questa affermazione dell'*esistenza del non-essere* acquista il suo significato più proprio in relazione al modo in cui l'atomismo interpreta l'"essere" e il "non-essere". Dal punto di vista di chi, come Democrito, ritiene che i fenomeni siano il criterio del conoscere e che non vi siano altri fenomeni oltre le cose sensibili, l'"essere" è il "pieno", ossia ciò che è esteso e solido, e il "non-essere" è il "vuoto", ossia la pura estensione non riempita. Il vuoto divide la compattezza del pieno in una *molteplicità* di parti, e quindi è ciò che rende possibile il molteplice. Dunque anche il non-essere – ossia il vuoto – esiste.

Assumendo infatti i fenomeni sensibili come criterio del conoscere, sono essi stessi a mostrare una differenza tra gli aspetti *qualitativi* (colori, suoni, odori, sapori, determinazioni tattili e termiche) e gli aspetti *quantitativi* (forma, grandezza, numero, posizione) delle cose. Le qualità sono oscure, incerte, variabili e opinabili: variano da individuo a individuo e da momento a momento. Gli aspetti quantitativi – ossia le varie determinazioni *dell'estensione* – sono invece chiari, sicuri, uguali per ogni individuo e quindi *veri*. Dal punto di vista della *verità*, l'"essere" è quindi estensione piena (ossia l'essere è ciò che rende piena l'estensione), il "non-essere" è estensione vuota. Gli aspetti qualitativi sono quindi

opinione illusoria, cioè mantengono il carattere che Parmenide aveva assegnato alla totalità dei fenomeni.

b) *Gli atomi*. – Ma Zenone aveva mostrato che l'esteso, in quanto infinitamente divisibile, si riduce a un niente; e concludeva affermando l'illusorietà del molteplice che costituisce l'esteso. Per salvare i fenomeni (che sono innegabili), si deve allora escludere che l'esteso sia infinitamente divisibile, cioè si deve affermare che la divisione dell'esteso si arresta a certe parti estese *non divisibili*: poiché i fenomeni – e quindi il molteplice – non possono essere negati, è necessario affermare l'esistenza di una pluralità (infinita) di parti indivisibili dell'estensione. Gli atomisti chiamano appunto "atomi" (*átomos* significa "non divisibile") queste parti.

Gli atomi sono l'*essere*; e quindi ogni atomo possiede le proprietà dell'essere, quali sono state rilevate da Parmenide: è un'unità indivisibile, ingenerabile, incorruttibile, eterna, non percepibile dai sensi, ma dalla ragione. L'esistenza del vuoto consente il loro reciproco distinguersi. Limitato dal vuoto, ogni atomo ha una certa *grandezza*, una certa *figura*, una certa *posizione* e un certo *rapporto d'ordine* con gli altri atomi. Per queste caratteristiche ogni atomo è quello che è e differisce dagli altri. I fenomeni sono aggregati di atomi e le infinite differenze tra i fenomeni sono determinate dalla possibilità di infinite combinazioni di atomi. Quindi anche gli aspetti qualitativi delle cose debbono essere intesi come determinati da aggregazioni atomiche – anche se tali aspetti, a differenza di quelli quantitativi, non lasciano apparire con evidenza il rapporto atomico che pur li costituisce.

c) *Il divenire*. – L'esistenza del non-essere, inteso come il vuoto, rende possibile anche l'affermazione dell'esistenza del divenire. Come la molteplicità, così il divenire dei fenomeni è innegabile. L'essere diviene, non già nel senso che gli atomi possano generarsi, corrompersi, trasformarsi – altrimenti si negherebbe il principio, che anche l'atomismo intende tener fermo, che l'essere non può aver origine dal non-essere e non può dissolversi nel non-essere – ma nel senso che gli atomi si muovono nel vuoto e incontrandosi danno luogo a quelle aggregazioni che costituiscono i fenomeni. Come già per Anassagora, la nascita di qualcosa è una unificazione e la morte è una separazione degli elementi costitutivi dell'essere.

d) *Il materialismo*. – Ma la soluzione atomistica è più rigorosa di quella di Anassagora, perché l'unificazione e separazione *spaziali* delle omeomerie (e lo stesso concetto di prevalenza *quantitativa*, in ogni cosa, delle omeomerie di un certo tipo rispetto a quelle di tipo diverso) esigono una struttura fondamentalmente quantitativa dell'essere, ossia una concezione *materialistica* dell'essere, che Anassagora lascia ancora in ombra, mentre è esplicitamente e per la prima volta portata alla luce dall'atomismo. Il materialismo, cioè l'affermazione che non esiste altro essere che quello da cui lo spazio è riempito (e la *materia* è appunto ciò che riempie lo spazio) *non* è infatti l'orizzonte in cui nasce la filosofia, ma si presenta per la prima volta, nella storia del pensiero, appunto come tentativo di superamento dell'antinomia tra ragione ed esperienza, provocata da Parmenide. (Ma escludendo che la filosofia più antica sia materialismo, si esclude insieme che essa sia una qualsiasi forma di "spiritualismo" – giacché "materia" e "spirito" sono termini correlativi e uno non può presentarsi se l'altro è assente.)

e) *La causa del divenire*. – Empedocle e Anassagora, rifacendosi peraltro a spunti già presenti nella filosofia preparmenidea, avevano rilevato la necessità di porre una causa del divenire: l'essere diviene perché su di esso agiscono le forze dell'Amicizia e della Discordia (Empedocle), o la forza della Mente (Anassagora). Ma dal punto di vista del materialismo atomistico, la variazione dello stato di quiete o di moto degli atomi non può avere altra causa che il loro essere urtati da altri atomi in movimento. Il divenire e la formazione del mondo non hanno quindi uno *scopo*, giacché il divenire può essere orientato a un fine solo da una "mente" (come appun-

to riteneva Anassagora) che produca il divenire in vista di quel fine; mentre l'atomismo non intende ammettere altra realtà che gli atomi e i loro movimenti nel vuoto tanto che, per Democrito, anche la mente umana è un aggregato di atomi, e la sensazione e il pensiero sono movimenti di atomi.

Ma intanto è rilevante che il pensiero filosofico, nell'atto stesso in cui esclude l'illusorietà del divenire, si renda conto, anche se in forma ancora embrionale, della necessità di porre una *causa* di esso (ossia *qualcosa per opera del quale* gli enti divengono).

5. *Riepilogo: essere originario e essere derivato*

Dal punto di vista della *ragione*, in cui si pone Parmenide, l'essere è immutabile e non molteplice. Dal punto di vista dell'*esperienza*, l'essere è invece diveniente e molteplice. Dopo Parmenide la filosofia si rende esplicitamente conto che anche il punto di vista dell'esperienza è verità; e quindi si trova impegnata a risolvere *il problema* della conciliazione dei due antitetici momenti della verità. L'importanza del pensiero di Empedocle, di Anassagora e di Democrito consiste nell'avere indicato il senso generale di questa conciliazione: *la distinzione* (che starà al centro del pensiero di Platone e di Aristotele) *tra l'essere originario e l'essere derivato*.

Nella sua *originarietà* e fondamentalità l'essere si presenta ora come una pluralità di unità eterne e immutabili (i quattro elementi di Empedocle, le omeomerie, gli atomi). I fenomeni – ossia l'essere quale è manifesto nell'esperienza – sono l'essere *derivato*, ossia costituito dal raccogliersi e dal separarsi delle unità elementari dell'essere. L'essere derivato è cioè concepito in modo tale che in esso non vi sia nulla di più di quanto è contenuto nell'essere originario. La nascita e la morte – attestate dall'esperienza – riguardano l'essere derivato e quindi non pregiudicano l'eternità e l'incorruttibilità dell'essere originario. Quando qualcosa (il derivato) nasce, il suo essere preesisteva già tutto negli elementi che lo costituiscono; e quando muore, tutto il suo essere resta conservato negli elementi in cui si risolve.

6. *Dall'atomismo alla sofistica*

L'atomismo presenta i caratteri della maggiore radicalità. È inevitabile che, riconoscendo esplicitamente la verità dell'esperienza, il pensiero filosofico resti conquistato dalle determinazioni materiali e sensibili dell'esperienza, che ne sono l'aspetto più appariscente, e sia spinto a intendere l'essere come materia. In questa prospettiva (già implicita in Empedocle e Anassagora), la soluzione atomistica è la più radicale e coerente. Anche perché incomincia ad avanzare un concetto che verrà sollevato alla luce più piena nel pensiero del grande Platone: che *anche il non-essere è* (se si vuole che il molteplice sia).

Ma, intanto, affermare che il non-essere esiste, non significa abbandonare un tratto essenziale della ragione, proprio nell'atto in cui si tenta di conciliare la ragione con l'esperienza? Non significa dare un'ulteriore conferma a quell'*altro modo* di affrontare l'antitesi di esperienza e ragione, che ritiene *insuperabile* l'antitesi e anzi la vede riproporsi nel seno stesso della ragione e dell'esperienza? Appunto in questo diverso modo di affrontare tale antitesi consiste la *sofistica*, di cui dovremo ora occuparci.

Note bio-bibliografiche

1. Empedocle nacque ad Agrigento, una città nella quale esercitò anche l'attività politica. Fu uomo dai molteplici interessi (filosofo della *phýsis*, poeta, politico, medico...) e scrisse due opere: un poema *Sulla natura* e un *Poema lustrale*, dei quali possediamo numerosi frammenti. Intorno a Empedocle sorsero, forse anche in ragione della sua fama di mago, numerose leggende. Della sua morte, in particolare, si narra che egli «s'incamminò verso l'Etna e che, giunto ai crateri del vulcano, vi si gettò e scomparve, volendo accreditare la voce, circolante su di lui, che era divenuto un dio; ma poi tutto si venne a sapere, avendo il vulcano rigettato uno dei suoi calzari» (DK 31A1). Si tratta comunque di notizie leggendarie, alle quali la storiografia più recente dà scarso o nullo credito.

I poemi di Empedocle si leggono in *Empedocle. Poema fisico e lustrale*, a cura di C. Gallavotti, Fondazione Valla/Mondadori 1988³ [1975]. Su Empedocle: E. Bignone, *Empedocle*, Bocca, Torino 1916 (rist. anast. L'Erma di Bretschneider, Roma 1963).

2. Anassagora nacque a Clazomene, sulle coste dell'Asia Minore, e scrisse un'opera *Sulla natura*, della quale ci sono pervenuti una ventina di frammenti. Fu, probabilmente, il primo filosofo ad introdurre ad Atene quella filosofia che, sino a quel momento, era sorta e si era sviluppata nell'ambito delle colonie.

I frammenti della sua opera si leggono in: *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, a cura di D. Lanza, La Nuova Italia, Firenze 1966. Su Anassagora: F. Romano, *Anassagora*, Cedam, Padova 1974² [1965].

3. Pochissimo sappiamo di Leucippo, e pochissimo ne sapevano gli antichi (Epicuro, ad esempio, ne mise addirittura in dubbio l'esistenza). Nacque probabilmente a Mileto, dalla quale passò ad Elea, e infine ad Abdera, dove fondò la sua scuola. Esponente di spicco dell'**atomismo** fu il suo allievo Democrito, il cui nome compare quasi sempre, nelle testimonianze, in compagnia di quello del maestro. Cronologicamente, l'attività di Democrito si sviluppa contemporaneamente a quella di Socrate e dei suoi primi discepoli, anche se il suo pensiero è inserito nell'orizzonte della filosofia presocratica.

In traduzione italiana: *Gli Atomisti. Frammenti e testimonianze*, a cura di V.E. Alfieri, Laterza, Bari 1936 (rist. in *I Presocratici*, Laterza, Roma-Bari 1986³, vol. II, pp. 643-867). Sugli atomisti: V.E. Alfieri, *Atomos Idea. L'origine del concetto di atomo nel pensiero greco* [1953], Congedo, Galatina 1979; M.M. Sassi, *La teoria della percezione in Democrito*, La Nuova Italia, Firenze 1978; AA.VV., *Democrito dall'atomo alla città*, a cura di G. Casertano, Loffredo, Napoli 1983.

VII

La conoscenza come antitesi

1. *Il problema del valore del conoscere*

L'antinomia tra ragione ed esperienza, suscitata dal pensiero di Parmenide, e gli stessi tentativi compiuti per risolverla portano in primo piano la domanda sulla capacità dell'uomo di raggiungere la verità.

Con i sofisti (cfr. Nbb 1) (una parola, questa, che alla lettera significa "sapienti", ma che in seguito sarà usata con intenti critici o addirittura dispregiativi), il pensiero filosofico concentra la sua attenzione appunto sull'uomo che conosce e sul valore della sua conoscenza: può raggiungere l'uomo un sapere necessario, assoluto, incontrovertibile, se nel seno stesso della verità si è acceso un dissidio radicale tra i due fondamentali momenti della verità stessa (l'esperienza e la ragione)? E come si può sperare di conciliare questo dissidio se le forze in lotta sono antitetiche e quindi, per definizione, inconciliabili?

2. *Il dissidio è nelle cose e quindi nella conoscenza*

Questo dissidio della verità con sé stessa sollecita la riflessione filosofica ad approfondire l'indagine (già Eraclito era su questa strada) sugli infiniti dissidi tra gli uomini, sulle loro lotte, la loro disparità di opinioni, il loro farsi guerra. La stessa evoluzione dall'assetto aristocratico a quello democratico nelle città greche del V secolo mette in evidenza un tipo di vita politica dove le leggi e gli ordinamenti sociali non sono più intesi come divini e intangibili, ma sono oggetto di discussio-

ni pubbliche e private, condotte da contrastanti punti di vista e in base a opposti interessi. E già Eschilo, nelle sue grandi composizioni tragiche, aveva avvertito il conflitto tra l'antica civiltà mediterranea e la nuova e dominante civiltà indoeuropea, come conflitto tra gli antichi dèi della Terra e i nuovi dèi olimpici, e quindi come situazione tragica, dove l'uomo è spinto in direzioni opposte da forze antagoniste e irriducibili.

Il principio che tutte le cose vivano in una essenziale opposizione e discordia era stato potentemente affermato da Eraclito. Ed era inevitabile che fosse inteso come affermazione della coesistenza dei contrari in ogni cosa. Lo stesso principio che esclude la generazione dell'essere dal non-essere portava Anassagora ad affermare che nello stesso ente coesistono i contrari: se, ad esempio, una cosa bianca diventa nera, e se si vuole escludere che il nero si generi dal niente, si deve affermare che il nero preesiste già nella cosa bianca, la quale, pertanto, è insieme bianca e nera. E Democrito, affermando che il non-essere è, identificava l'essere e il non-essere, e poneva ogni ente (in quanto unità di pieno e di vuoto) come essere e insieme non-essere.

Questo motivo dell'opposizione e interna contraddizione della realtà finisce col diventare il criterio in base al quale i sofisti reagiscono alla contrapposizione tra ragione ed esperienza, portata alla luce dallo stesso pensiero filosofico. L'opposizione tra le cose significa che la stessa conoscenza della realtà è in contrasto con sé medesima e non può quindi diventare *verità* – se per "verità" si intende una conoscenza non smentibile, necessaria, definitiva e valida per tutti. L'esistenza stessa di una molteplicità di dottrine filosofiche in contrasto tra loro è la prova evidente, per i sofisti, che l'essere non si manifesta nella verità, ma solamente nelle discordanti opinioni degli uomini.

3. *Due aspetti emergenti della sofistica*

L'importanza della sofistica risiede innanzitutto in questa *autocritica* esplicita e radicale del sapere filosofico; dove, da un lato, l'idea della verità esige la più inesorabile intransigenza verso ogni conoscenza che intenda proporsi come verità; ma dove, dall'altro lato, diviene manifesto che la filosofia è il luogo all'interno del quale, solamente, può essere esercitata ogni critica al filosofare stesso.

Inoltre, nella sofistica si annuncia per la prima volta il tema che nella storia della cultura occidentale riceverà i più profondi sviluppi: l'abbandono della verità per ottenere la *potenza* sulle cose. Il *lógos*, in cui si esprime la verità, è sostituito per ora, nella sofistica, dalla *tecnica* del linguaggio, con la quale si è in grado di *trasformare* le opinioni degli uomini e delle società e si è quindi in grado di determinare il corso della vita verso quelle forme e ordinamenti che il "tecnico" ritiene migliori di quelle attuali.

Il "sofista" è appunto colui nel quale la *sophía*, rinunciando a essere verità, è divenuta la capacità tecnica di persuadere conformemente a dei fini. Egli è quindi maestro dell'arte di eccellere nella vita e il suo insegnamento è remunerato dai discepoli, destinati a diventare i dominatori della società.

4. *Protagora*

a) Le antilogie. – Se Parmenide, per tener ferma la ragione, afferma l'illusorietà dell'esperienza, Protagora (V sec. a.C.; cfr. Nbb 1) tiene invece ferma l'esperienza, affermando il carattere antinomico e quindi illusorio della ragione.

D'altronde, già Democrito, per "salvare i fenomeni", era stato costretto ad affermare che anche il non-essere è, intaccando così, nonostante le sue intenzioni, il cuore stesso della ragione, ossia l'opposizione dell'essere al non-essere. Ma Protagora rileva esplicitamente e intenzionalmente che la ragione stessa – il *lógos* – è essenzialmente in contrasto con sé medesima. A questa conclusione lo porta sia la considerazione dell'identificazione democritea di essere e non-essere, sia la considerazione dell'intera filosofia sino allora realizzatasi, dove la tesi dell'unità dell'essere è contrastata dall'antitesi della mol-

teplicità dell'essere. Ma il contrasto non solo dilacera la ragione filosofica, ma anche ogni conoscenza umana intorno agli dèi (di cui quindi non si può saper nulla, se esistano o non esistano), le leggi etiche, giuridiche e politiche, le arti umane. Nella sua opera intitolata *Antilogie* ("discorsi antitetici", ove un *lógos* è sempre contrastato da un *lógos* contrario) Protagora mostra appunto questo carattere intrinsecamente antitetico di ogni attività conoscitiva e pratica dell'uomo.

b) *«L'uomo è misura di tutte le cose»*. – Non esiste dunque una verità assoluta e valida per tutti: la "verità" è l'*esperienza* di ogni uomo, cioè l'insieme dei *fenomeni*, delle cose che si manifestano a ognuno. Con Empedocle, Anassagora e Democrito, Protagora riconosce il valore dell'esperienza; ma non per conciliarla con la ragione, bensì per porla come l'unico ambito della verità.

Infatti, affinché delle cose che sono si possa sapere che sono, e delle cose che non sono si possa sapere che non sono (e la verità consiste nell'affermare l'essere di ciò che è e il non-essere di ciò che non è), ci si deve attenere a quell'unica "misura" (*métron*) o "criterio" che è il singolo uomo, in quanto luogo in cui le cose si manifestano. Cioè non può essere la ragione, bensì l'esperienza individuale a stabilire di che cosa si deve affermare l'essere e di che cosa il non-essere.

Quindi tutto ciò che appare *è*; e gli uomini differiscono tra di loro perché differiscono gli insiemi di fenomeni che appaiono a ognuno. Se al malato un cibo appare amaro, il cibo *è* amaro, e se a un onest'uomo un'azione sembra ingiusta, l'azione *è* ingiusta. Ma se al sano quello stesso cibo appare dolce, il cibo *è*, insieme dolce, e se a un disonesto quell'azione sembra giusta, essa *è*, insieme, giusta. È *vero*, pertanto, ciò che appare sia al malato, sia al sano, sia all'onesto, sia al disonesto; nessun fenomeno e nessuno stato è più o meno vero degli altri.

c) *Il sofista*. – Il sapiente (o "sofista") non è quindi il privilegiato che, a differenza degli altri, possiede la verità (giacché

tutte le esperienze umane sono vere), ma è colui che ha la capacità di portare gli uomini da uno stato che *è ritenuto* inferiore (perché, ad esempio, dannoso, o doloroso, o brutto) a uno *ritenuto* superiore: ad esempio dallo stato in cui l'uomo vive isolato dagli altri e senza leggi e giustizia, allo stato in cui gli uomini si riuniscono in una vita ordinata e civile (la quale, pertanto, non può vantare una maggior verità, ma solo una maggior *convenienza* di quella selvaggia dell'uomo primitivo).

5. *Gorgia*

In modo ancor più radicale Gorgia (seconda metà del V sec. a.C.; cfr. Nbb 1) mette in evidenza il carattere contraddittorio dei risultati cui è pervenuto il pensiero filosofico (e, a maggior ragione, il carattere contraddittorio di ogni altra forma di conoscenza umana).

a) *«Non esiste nulla»*. – L'antitesi di ragione ed esperienza è insuperabile: il tentativo di conciliare l'esistenza dell'essere eterno con l'esistenza dei fenomeni divenienti spera l'impossibile, e si è invece costretti a riconoscere che "nulla esiste". Infatti, dal punto di vista della ragione, le cose molteplici e divenienti del mondo *non sono* (appunto perché Parmenide ha dimostrato che l'essere è uno e immutabile); e dal punto di vista dell'esperienza è impensabile l'esistenza di un essere che, in quanto uno e ingenerato, non potrebbe sottostare a quelle determinazioni *spaziali*, secondo cui invece esistono le cose dell'esperienza. (E d'altra parte il tentativo atomistico di intendere l'essere come essere spaziale si risolve nell'affermazione che esiste sia l'essere sia il non-essere – sì che, in quanto entrambi esistenti, l'essere e il non-essere si identificano.)

b) *«Se qualcosa esiste è inconoscibile»*. – Ma anche se si ammettesse che qualcosa esiste, di esso non potrebbe darsi una

conoscenza assoluta e incontrovertibile. Se due fenomeni sono eterogenei, uno dei due non può diventare il criterio assoluto in base al quale l'altro sia giudicato: la vista non può giudicare la verità dell'udito, e viceversa. (Sulla base di una percezione visiva, ad esempio, non si può affermare la verità o falsità di una percezione uditiva.) E quindi sulla base della ragione non si può affermare la verità o la falsità dell'esperienza e viceversa (giacché le cose che appaiono alla ragione sono eterogenee rispetto ai fenomeni dell'esperienza).

È così condannata sia la pretesa di Parmenide e della sua scuola di stabilire, sulla base della ragione, il valore dell'esperienza, sia la pretesa dell'atomismo di modellare la struttura della ragione sulla base dell'esperienza. Quindi non hanno verità assoluta né gli oggetti conosciuti dalla ragione, né quelli conosciuti dall'esperienza. E, all'interno della ragione stessa e della stessa esperienza, non esistono oggetti più veri degli altri.

c) «*Se qualcosa è conoscibile, è incomunicabile*». – E infine, anche concedendo l'esistenza di una verità assoluta, essa non può venir comunicata, perché il linguaggio è eterogeneo rispetto alle cose di cui parla (ossia altro sono le cose, altro le parole); sì che noi, parlando, non riveliamo agli altri ciò di cui parliamo, ma soltanto le nostre parole.

Inoltre, ogni uomo si trova in condizioni fisiche e mentali diverse da quelle di ogni altro suo simile e quindi non è possibile che un pensiero rimanga identico quando da uno è comunicato a un altro. Le stesse cose appaiono diverse a individui diversi e lo stesso individuo ha impressioni sempre diverse intorno alle medesime cose.

Queste, le conclusioni di Gorgia.

d) *L'antiteticità del conoscere e la vita.* – Per Eraclito l'uomo deve vivere conformemente alla verità; ma la sofistica mostra il vanificarsi della verità e quindi non può nemmeno proporla come ciò a cui la vita dell'uomo debba uniformarsi. In questo senso ogni decisione umana è arbitraria, perché dà la

sua preferenza a ciò che non ha più valore delle cose che non vengono scelte. E, come per Protagora, il sapiente è il "persuasore" che sa far scegliere non già quello che sia *veramente* bene o *veramente* giusto, bensì quello che in una certa situazione sembra il più *opportuno* (e che può diventare inopportuno in una diversa situazione).

In questa prospettiva, è inevitabile che l'opportunità e convenienza della scelta resti determinata da ultimo dagli *istinti* e dalla *forza*. Lo scopo della vita è il godimento dei piaceri (così, ci dice Platone, insegnava Callicle); e poiché non tutti gli uomini sono uguali, ma ci sono i deboli e i forti, la giustizia è (come afferma Trasimaco) il dominio dei forti sui deboli.

Note bio-bibliografiche

1. La **sofistica** si sviluppò in Grecia tra il V e il IV sec. a.C. Tra i sofisti più noti debbono essere ricordati Protagora di Abdera e Gorgia di Lentini.

Protagora, si narra, «fu il primo ad esigere un compenso di cento mine» (DK 80A1) per il suo insegnamento (fatto, questo, che contribuì non poco a costruire e ad accentuare l'opinione negativa che della sofistica ebbero filosofi come Socrate e Platone). Fu, pare, scolaro di Democrito («ma fu in relazione anche coi Magi persiani, al tempo della spedizione di Serse contro la Grecia», DK 80A2) e fu spesso ad Atene dove probabilmente si legò di amicizia con Pericle. A causa di uno scritto nel quale affermava di non poter accertare né l'esistenza né l'inesistenza degli dèi, tuttavia, «fu cacciato via dagli Ateniesi, e i suoi libri, sequestrati da un banditore a chiunque li possedesse, furon bruciati nell'agorà» (DK 80A1). Tra i suoi scritti ricordiamo le *Antilogie* (o *Discorsi contrapposti*), e *La verità* (o *Discorsi sovvertitori*), che si apriva con la celebre affermazione che «Di tutte le cose misura è l'uomo: di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono» (DK 80B1). Morì forse «in un naufragio navigando verso la Sicilia» (DK 80A3), all'età di settanta o di novant'anni.

Gorgia fu retore e filosofo, e scrisse – tra le altre cose – un trattato *Sulla natura o sul non essere*, che già nel titolo indica l'intento polemico dell'Autore nei confronti dell'ontologia eleatica. Le fonti sottolineano la sua straordinaria capacità oratoria: «Fu lui ai sofisti maestro di impeto oratorio, e audacia innovatrice d'espressione, e mossa ispirata, e tono sublime per le cose sublimi, e distacchi di frasi, e inizi improvvisi, tutte cose che rendono il discorso più armonioso e solenne. Inoltre lo ampliava con espressioni poetiche, per gusto dell'ornato e del grandioso» (DK 82A1). Tra le sue opere, oltre allo scritto sopra citato, vanno ricordate l'*Encomio di Elena* e l'*Apologia di Palamede* (che ci sono pervenute per intero), due

grandi esercizi retorici che mostrano, in atto, tutta la capacità seducente della parola e l'abilità discorsiva di Gorgia.

Tra gli altri esponenti della sofistica antica si ricordano Prodico di Ceo, Trasimaco di Calcedonia, Ippia di Elide, Antifonte di Atene, Crizia di Atene.

Gli scritti dei sofisti si leggono in: *I sofisti. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner e A. Battegazzore, La Nuova Italia, Firenze 1967 [1949-1962], 4 voll.

Sulla sofistica: M. Untersteiner, *I sofisti* [1949], Lampugnani-Nigri, Milano 1967², 2 voll.; L. Sichirollo, *Retorica, sofistica, dialettica. Genesi della dialettica nel V sec. a.C.*, in "Il Pensiero", 6, 1961, pp. 48-67; A. Plebe, *Breve storia della retorica antica*, Nuova Accademia, Milano 1961, pp. 22-39; F. Adorno, *I sofisti e Socrate*, Loescher, Torino 1962; A. Levi, *Storia della sofistica*, a cura di D. Pesce, Morano, Napoli 1966; G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei Sofisti*, Il tripode, Napoli 1971; M. Migliori, *La filosofia di Gorgia*, Celuc, Milano 1973; M. Isnardi Parente, *Sofistica e democrazia antica*, Sansoni, Firenze 1975; I. Lana, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Liguori, Napoli 1979; G.B. Kerferd, *I sofisti* [1981], tr. it., Il Mulino, Bologna 1988.

VIII

Il concetto e il bene

1. «*So di non sapere*»

In Socrate (469-399 a.C.; cfr. Nbb 1) la critica dei sofisti a ogni forma di conoscenza diventa radicale. Ma, *proprio per questo*, Socrate ristabilisce un rapporto positivo con la verità. È sulla base di questo rapporto che, dopo Socrate, il pensiero filosofico potrà riaffrontare quel problema della conciliazione di ragione ed esperienza che aveva condotto la sofistica a negare l'esistenza della verità – l'esistenza, appunto, di un rapporto positivo del sapere umano alla verità.

Socrate afferma continuamente di *non sapere*. Ma questa affermazione è ben lontana dall'essere un atto di modestia, anche se tale può sembrare ai più sprovveduti. Egli infatti vuol dire che attorno a lui non c'è nulla che gli consenta di *sapere*: né leggi, né consuetudini sociali, né credenze religiose, né principi morali, né dottrine di filosofi. Giacché il "sapere" è conoscenza ferma, incrollabile, incontrovertibile – il "sapere" è cioè la verità –; e, invece, tutte quelle conoscenze e regole, una volta esaminate, si rivelano o gratuite (ossia affermate e praticate senza che si sappia veramente *perché* le si affermi e le si pratichi), o addirittura contraddittorie (tali cioè che vengano esse stesse a negare ciò che intendono affermare).

Per Socrate dichiarare di non sapere significa dunque che nessuna delle convinzioni umane a lui note gli si presenta come *verità* – nemmeno quelle che esplicitamente intendono valere come verità filosofica di contro alle semplici opinioni, e nemmeno quelle (proprie dei sofisti) che presumono porsi come la eliminazione definitiva di ogni verità. In questo sen-

so, la critica di Socrate alla società è ancor più radicale di quella dei sofisti; e la condanna di Socrate da parte della società ateniese è la naturale reazione e difesa di una società che si sente minacciata nel modo più pericoloso.

Non so. Ma "*so* di non sapere". La differenza che Socrate pone tra sé e gli altri è appunto questa: che gli altri non sanno di non sapere, mentre lui *sa* di non sapere. Sa cioè che la società e la cultura in cui vive non corrispondono all'idea della verità che i primi pensatori hanno portato alla luce, e quindi sa che cosa sia quella verità di cui egli rileva l'assenza: gli è cioè presente l'idea della verità.

Ma saper di non sapere non significa soltanto aver presente l'idea della verità, ma *essere nella verità*. La verità rinasce su un piano diverso, proprio nell'atto in cui ci si rende conto di non sapere, cioè di non possedere la verità: la verità è ora appunto la verità della critica e del rifiuto di tutto ciò che si va scoprendo privo di verità.

È una verità povera – che consiste appunto nel semplice sapere di non sapere –, ma è anche una verità che si dispone a diventare ricca, nel senso che è il mettersi alla *ricerca* di quel vero sapere che ora si sa di non possedere. L'Oracolo aveva detto che Socrate era il più sapiente dei Greci; e Socrate è convinto che questa sua maggior sapienza consista appunto nel suo sapere di non sapere: ciò vuol dire che la coscienza di non sapere è intesa da Socrate come possesso della verità (l'esser sapientissimo tra i Greci esprimendo appunto questo possesso): quel possesso che è per altro la condizione della ricerca di un sapere che non sia il semplice (ma ineliminabile) saper di non sapere.

2. *La "maieutica"*

L'intera vita di Socrate è stata la ricerca di quel sapere di cui egli si sapeva privo. Egli non l'ha trovato, ma ha stabilito alcune condizioni fondamentali affinché il pensiero filosofico potesse mettersi in cammino per trovarlo.

Innanzitutto, la verità non può esserci trasmessa da altri o venirci comunque data dall'esterno. Già Gorgia aveva mostrato l'incapacità del linguaggio a rivelare e a trasmettere ciò di cui esso parla: questa critica del linguaggio è accettata e anzi spinta a fondo da Socrate. Egli avverte infatti di continuo i suoi interlocutori che, rivolgendosi a loro, non ha nulla da insegnare. Se essi giungono a scoprire la verità, è perché l'hanno in sé e sono quindi essi stessi a generarla: lui, li può solo aiutare in questa generazione, ripetendo con essi quanto sua madre, levatrice, faceva con le partorienti. La "maieutica" (alla lettera: "arte dell'ostetricia") è appunto il modo in cui Socrate si rapporta a chi non è ancora nella verità: a costui *domanda* il significato e la giustificazione di ciò che egli crede di sapere. Ma l'interlocutore, che esprime di volta in volta le varie istanze della cultura o della società del suo tempo, finisce col non saper più rispondere: perché Socrate esige da lui una risposta che in nessun modo possa venir contraddetta o infirmata (e invece la risposta è spesso essa stessa in contraddizione con sé medesima); Socrate domanda la *verità* delle convinzioni dell'interlocutore. E la verità nasce in quest'ultimo proprio quando egli si rende conto che tutto il sapere che credeva di possedere non ha alcuna verità – quando, cioè, anche lui giunge a sapere di non sapere.

Ma, appunto, questo sapere, o riconoscimento, siamo *noi* a doverlo realizzare: la verità esiste per noi solo in quanto la riconosciamo, e questo riconoscimento non può essere un altro a compierlo in vece nostra, né può esserci insegnato o trasmesso. La tesi di Gorgia dell'incomunicabilità della verità serve a Socrate non per mostrare come la verità sia assente dall'uomo, ma per mostrare che essa risiede in una dimensione diversa da quella esteriore del linguaggio e dell'insegnamento. Questa dimensione siamo *noi stessi*: non già, dunque, in quanto corpo o sensibilità, ma in quanto *coscienza*. In questo senso Socrate riconosce il valore essenziale dell'invito scritto sul frontone del tempio di Delfi: «Conosci te stesso».

3. *La definizione dell'universale*

La ragione fondamentale della debolezza (ossia della non verità) di ogni forma di conoscenza a lui nota è ravvisata da Socrate nell'incapacità di stabilire, innanzitutto, il *significato* di ciò intorno a cui si presume sapere qualcosa. Le conseguenze di questa incapacità si fanno sentire nel profondo dissenso che regna tra gli uomini relativamente alle questioni di maggior importanza per loro: sul bene e il male, il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto. Che ci si possa mettere facilmente d'accordo sulla grandezza, peso, forma, numero degli oggetti – cioè su quegli aspetti quantitativi dell'esperienza, sui quali l'atomismo andava richiamando l'attenzione –, Socrate lo concede senza difficoltà. Ma questo accordo dà luogo a cognizioni che non chiariscono il senso dell'uomo e la sua vita.

Ciò che manca alle opinioni riguardanti il giusto e l'ingiusto, il bene e il male, è innanzitutto la capacità di definire "che cosa sia" ognuno di questi termini. Ci si trova quindi a dissentire intorno, ad esempio, alla giustizia di un'azione senza avere innanzitutto stabilito *che cosa* sia la giustizia e cioè senza averne definito il significato. Gli interlocutori di Socrate sono tutti convinti di sapere che cosa sia ciò di cui si discute, ma in effetti non lo sanno. Credono di sapere che cosa sia la giustizia, perché sanno indicare *una certa azione giusta* (o una intera serie di azioni giuste), o una *proprietà* della giustizia. Ma la giustizia non è né questa o quell'azione, né questa o quella sua proprietà, bensì è ciò che rende giusta una certa azione ed è ciò che possiede una certa proprietà; e quindi resta ancora da stabilire che cosa sia questo qualcosa.

Se definiamo la giustizia indicando un'azione giusta – se, ad esempio, diciamo che "giustizia" è la "restituzione di un prestito" – si presenta un duplice inconveniente. Da un lato è possibile indicare *altre* azioni giuste (ad esempio la punizione di un delinquente) che non potrebbero essere un atto di giustizia, se questa fosse soltanto la restituzione di un prestito. (Questo primo inconveniente si presenta anche qualora si definisca la giustizia con una delle sue proprietà.) Dall'altro lato è possibile indicare dei casi in cui la giustizia sta proprio nel *non* restituire un prestito – ad esempio qualora il debitore sapesse che la somma restituita servirà per compiere un'azione delittuosa.

Ci si deve quindi proporre di definire che cosa sia la giustizia *in sé stessa* e cioè di definire che cosa sia ciò che, realizzandosi *in ogni azione giusta*, fa sì che essa sia giusta. La giustizia, così intesa, è l'*universale*, rispetto al quale le azioni giuste sono i *particolari*. L'universale è appunto l'idea o la regola secondo cui ogni particolare si realizza.

4. *La verità è concetto*

L'importanza dell'indagine socratica non sta nell'avere effettivamente definito il giusto, il bene, il bello o qualsiasi altra determinazione, ma nell'aver messo in luce che il sapere, di cui si è privi, potrà essere raggiunto solo a condizione che il suo contenuto si presenti come determinazione *universale*. E quindi come oggetto di *pensiero*.

Infatti l'universale non è qualcosa di sensibile (tale cioè che si possa vedere, toccare, udire, ecc.): sensibili sono i particolari – ad esempio le singole azioni giuste, i singoli uomini, le singole case, ecc. Ma la definizione di "giustizia", "uomo", "casa" (e cioè il "che cosa è" giustizia, uomo, casa) non è manifestata dal tatto, o dall'olfatto, o dalla vista, ma da quell'attività, *diversa dai sensi*, che è il pensiero. Pertanto la verità delle cose non potrà mai essere data dal loro aspetto sensibile, ma da ciò che il *pensiero* dice delle cose, ossia da quell'universale che il pensiero coglie in ogni sensibile e che, in quanto colto dal pensiero, si dice "concetto". Ci si deve quindi porre alla ricerca della verità, con l'intento di stabilire un *sistema* (un organismo) *di concetti*.

Sino a che non ci si sa sollevare al concetto universale delle cose, la posizione dei sofisti è certamente insuperabile: la conoscenza – come conoscenza dei particolari – è infatti cer-

tamente relativa e contraddittoria, e l'accordo e la comunicazione tra gli uomini è effettivamente impossibile. L'aspetto sensibile delle cose è certamente diverso per ogni uomo; e anche incomunicabile: come posso farti sentire quello che sento io, se quello che tu senti, proprio perché sei tu a sentirlo, è necessariamente diverso da quello che sento io?

Ma, anche qui, la critica alla conoscenza del particolare e del sensibile è positivamente sfruttata da Socrate: essa non ha l'intento di pervenire (come la critica sofistica) alla dichiarazione dell'irraggiungibilità della verità e dell'accordo e comunicazione tra gli uomini, bensì intende mostrare come verità, accordo e comunicazione vadano ricercati in una dimensione diversa da quella del particolare e del sensibile: il dialogo tra gli uomini è possibile intorno al *concetto* delle cose, ed è relativamente al concetto che può costituirsi tra loro un accordo nella verità.

5. *La verità e la vita*

a) Intellettualismo e volontarismo etico. – Ricercare la verità significa andare alla ricerca della stessa forza suprema che può guidare la vita dell'uomo. La potenza, cui mirano i sofisti dopo aver rinunciato alla verità, è invece soltanto apparente.

Se l'uomo scopre la verità, questa è la forza che vince e domina ogni altra che presuma guidare la nostra vita: il manifestarsi della verità ci spinge cioè necessariamente a vivere conformemente a essa. Chi non vive in questa conformità non è colui che, pur conoscendo la verità, non voglia vivere secondo essa, bensì è colui che non la conosce.

Socrate contrappone questa sua tesi (che di solito vien qualificata come "intellettualismo etico", e cioè come affermazione che basti conoscere il bene perché lo si pratichi) alla tesi comunemente sostenuta: che l'uomo possa conoscere il bene e decidere tuttavia di fare il male ("volontarismo etico"). In questa seconda prospettiva si crede che dominatori

delle azioni umane siano le passioni e gli istinti, e che il sapere (ad esempio il sapere che qualcosa è male) resti sempre sopraffatto da questi.

Ma che sapere è questo, che resta così sopraffatto? Socrate mette in luce come tale "sapere" sia in realtà un non-sapere, un semplice congetturare, un'opinione senza verità. Ben diversamente vanno le cose se per "sapere" si intende la verità stessa nella sua assolutezza e incontrovertibilità. Vediamo.

b) L'agir male è non sapere. – Socrate incomincia a stabilire che le cose che dan piacere non sono male in quanto dan piacere, ma in quanto sono seguite da dolore e infelicità: se non ci fossero queste conseguenze negative, il bene coinciderebbe col piacere. E viceversa. Le azioni buone, ma dolorose, non sono buone in quanto dolorose, ma in quanto sono seguite dalla felicità, dal benessere, dal piacere. Quindi il bene è piacere e il male è dolore (e si assumano i due termini "piacere" e "dolore" nel senso più ampio): diciamo infatti che un'azione piacevole è male appunto perché è seguita da un male che è maggiore del piacere prodotto da quell'azione; e che un'azione dolorosa è bene perché è seguita da un piacere maggiore del dolore prima provato.

Ciò posto, che cosa significa affermare che un uomo, vinto dal piacere, fa il male pur sapendo che è male? Ormai questa affermazione si presenta come un assurdo, perché essa viene a sostenere ciò che gli uomini non fanno mai e non possono mai fare: essa infatti viene a dire che un uomo, per godere beni minori, decide di sopportare mali maggiori (giacché il piacere, da cui l'uomo è vinto, è detto "male" proprio perché è un piacere minore dei dolori che da esso seguiranno). Ma nessuno, quello che fa, lo fa per subire il maggior dolore, bensì per godere il maggior piacere. Chi dunque fa il male, lo fa perché *non sa* che il piacere da lui goduto sarà seguito da un maggior dolore: non lo sa *veramente*, *incontrovertibilmente*, non possiede la *verità* del bene e del male, ma soltanto congetture più o meno radicate in lui. Se sapesse *ve-*

ramente in che misura ciò che egli può fare è bene e in che misura è male, allora, avendo come davanti a sé tutto il piacere e tutto il dolore che sono legati a ciò che sta per fare, non farebbe mai il male.

c) *La "salvezza"*. – Questo "saper veramente" la misura del bene e del male di ciò che facciamo, è appunto quella *verità* che Socrate dice di non possedere ancora e di andar quindi ricercando. Quando la si trovasse, essa sarebbe la potenza e la forza dominatrice nella vita dell'uomo – l'unica e autentica "virtù" – perché ogni altra forza che pretendesse guidare le nostre azioni non potrebbe essere da ultimo che arrecatrice del maggior dolore.

Raggiungere la verità significa quindi raggiungere "la salvezza della vita", secondo l'espressione socratica. Con Socrate la filosofia ribadisce nel modo più esplicito il rapporto essenziale tra la verità e la vita.

d) *Il "demone"*. – Sapendo di non possedere la verità e di ignorare quindi che cosa sia il bene e il male, Socrate si lasciava guidare nella sua vita – così egli afferma – da un "demone", ossia da una voce divina che lo tratteneva dal compiere certe azioni. In effetti è, questa, la voce della *fede*, secondo cui è necessario si regoli chi non possiede la verità: altrimenti (se cioè non esistesse un criterio in base al quale decidersi in un senso o nell'altro) non potremmo più vivere.

Il contenuto di questa *fede* socratica è attinto soprattutto da quei primi filosofi, di cui Socrate pur avvertiva la grandezza: un governo divino del mondo da cui l'uomo deve lasciarsi guidare. Per Socrate questo governo si esprime nelle stesse leggi della sua città (per non violare le quali egli rifiuta la proposta di fuggire dal carcere, fattagli dall'amico Critone). In questa *fede* è quindi presente anche l'*accettazione* della società in cui Socrate vive: di quella stessa società alla quale egli non può tuttavia riconoscere un valore di *verità*.

6. *Le scuole socratiche minori*

Per sapere che cosa è il bene si deve conoscere (cfr. § 5, *b*) quanto piacere e dolore futuri siano connessi, rispettivamente, al dolore e al piacere presenti. Tuttavia, tra il presente e il futuro c'è differenza: il presente è l'esperienza sensibile, che in quanto manifesta, non può venire negata; il futuro è invece l'incerto. In questo modo, Aristippo mette in rilievo come il "concetto" sia pur sempre concetto di oggetti sensibili e come quindi si debba continuare ad attribuire all'esperienza sensibile quel carattere di criterio di verità che già Protagora le aveva riconosciuto. Ne consegue, per Aristippo e per gli altri filosofi della scuola di Cirene (V-IV sec. a.C.; cfr. Nbb 1), che il bene coincide col piacere presente, ossia col piacere sicuro che l'esperienza sensibile ci offre e come quindi la vita umana debba essere regolata in modo tale che l'uomo divenga il padrone del proprio piacere, l'artefice della propria felicità, mediante l'abbandono di ogni illusorio inseguimento di un maggior piacere futuro.

Ma l'uomo può divenire per davvero l'artefice della propria felicità solo se si rende indipendente da tutto quanto, dal punto di vista della società, è ritenuto un bene: ricchezze, fama, rispettabilità, potere politico, piacere dei sensi, divertimenti, comodità. Tutte queste sono convenzioni sociali e Diogene, che vive in una botte, intende realizzare il rifiuto più radicale della società in cui vive.

Tuttavia questo rifiuto non consiste nel proposito di trasformare la società (come invece avviene in Platone), ma nel tentativo – che poi sarà particolarmente sviluppato dagli stoici – di vivere, al di fuori della società, una vita naturale e autosufficiente.

Per altra via, questo tentativo viene ripreso da una terza scuola socratica, a Mégara (cfr. Nbb 1). Contrariamente ad Aristippo, che pone come verità l'*esperienza*, i megarici pongono come verità la *ragione* parmenidea, affermante la realtà dell'Uno e l'irrealtà del molteplice.

All'interno della problematica socratica si ripresenta così

il grande conflitto tra l'istanza dell'esperienza e quella della ragione. Ma mentre Platone introduce gli elementi fondamentali della *conciliazione* di tale conflitto, queste scuole socratiche insistono ancora nella valorizzazione astratta di uno dei due termini antitetici. I megarici identificano appunto il bene all'Essere uno, e il male al non-essere. L'autosufficienza dell'uomo, che gli garantisce il possesso del bene, è così il riferimento dell'uomo all'Uno, e la società (come aspetto emergente del molteplice) viene rifiutata perché è non-essere.

Note bio-bibliografiche

1. La vicenda biografica di **Socrate** è strettamente legata a quella filosofica. Nacque ad Atene, figlio di uno scultore (Sofronisco) e di una levatrice (Fenarete). Non scrisse nulla, ritenendo la ricerca filosofica possibile solo in presenza di un dialogo vivente tra gli interlocutori. (Ciò, tra le altre cose, rende non semplice il compito di ricostruire il suo pensiero, per il quale è necessario appoggiarsi, mettendole a confronto, alle testimonianze, spesso tra loro divergenti, di Platone, Aristotele, Senofonte, Aristofane e altri.) Socrate fu, pare, inizialmente scultore come il padre; fu poi soldato nel corso della guerra del Peloponneso e pritano nel Consiglio dei cinquecento (e fu, nell'esercizio della sua carica, l'unico ad opporsi al giudizio sommario degli strateghi vincitori alle Arginuse, che erano stati accusati di non aver salvato naufraghi e feriti dopo la battaglia).
Dal punto di vista filosofico, pare accertato che in un primo tempo Socrate seguisse le tesi dei filosofi della *phýsis*, passando poi – certamente sotto l'influsso della sofistica – a quel pensiero e a quel metodo di indagine che ci sono stati tramandati dalle pagine platoniche e senofontee. Il suo insegnamento, spregiudicato e tagliente, dovette apparire pericoloso agli occhi degli Ateniesi conservatori, che lo accusarono di corrompere i giovani e di non credere agli dèi della patria (399 a.C.). Fu processato e condannato a morte: nel corso del processo, Socrate sostenne in modo appassionato le sue opinioni, senza cedimenti e senza scendere a compromessi (il resoconto della sua autodifesa ci è stato tramandato da Platone, in uno degli scritti suoi più belli: l'*Apologia di Sòcrate*). Rifiutò di fuggire dalla prigione nella quale era rinchiuso (persuaso che alle Leggi della città, per quanto ingiuste potessero essere, fosse dovuta obbedienza), e attese con serenità la morte, discutendo di filosofia con alcuni discepoli (nel *Critone* e nel *Fedone*, Platone ci ha lasciato appunto la testimonianza viva di queste vicende).

Dopo la morte di Socrate, i suoi discepoli diedero vita a scuole di pensiero diverse, in polemica tra loro circa l'interpretazione più corretta del pensiero del maestro. Oltre all'Accademia, fondata da Platone (cfr. cap. IX, Nbb 1), devono essere qui ricordate la scuola **cinica**, fondata da Antistene nel IV sec. a.C. e durata fino al IV sec. d.C. (la scuola deriva il suo nome dalla parola *kúon*, che in greco significa "cane": nel ginnasio Cinosarge – cioè del "cane agile" – Antistene aveva fondato infatti la sua scuola; ma il nome fa riferimento anche alla vita randagia che i cinici praticavano, come risulta chiaro dalla figura di Diogene di Sinope, che è probabilmente la più significativa della scuola); quella **megarica** di Euclide (fondata a Megara e sviluppatasi anche in età ellenistica), quella **cirenaica** di Aristippo (fondata a Cirene, la scuola non ebbe molta fortuna, e in età ellenistica declinò rapidamente, soppiantata da quella epicurea).

Un punto di riferimento indispensabile per la ricostruzione della filosofia socratica è il volume *Socrate. Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1986; da esso sono escluse le testimonianze platoniche (stante che in tutta l'opera di Platone la presenza di Socrate, sia essa esplicita o implicita, è costante), per le quali si farà riferimento a una delle edizioni delle opere di Platone indicate nella nota 1 del capitolo successivo.
I testi dei socratici minori sono raccolti nella fondamentale opera di G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1983 sgg., 4 voll. Sulle scuole socratiche minori cfr.: AA.VV., *Scuole Socratiche minori e filosofia ellenistica*, a cura di G. Giannantoni, Il Mulino, Bologna 1977.
Su Socrate: H. Maier, *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia* [1913], tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1978; A. Taylor, *Socrate* [1933], tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1969; A. Banfi, *Socrate* [1943], Mondadori, Milano 1984 (rist., ivi, 1990); W.K.C. Guthrie, *Socrate* [1969], tr. it., Il Mulino, Bologna 1986; F. Adorno, *Introduzione a Socrate* [1970], Laterza, Roma-Bari 1988[5] (con ampia bibliografia critica); G. Giannantoni, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1971 (particolarmente attento alla vicenda biografica); M. Montuori, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Sansoni, Firenze 1974; F. Sarri, *Socrate e la genesi dell'idea occidentale di anima*, Abete, Roma 1975, 2 voll.; I.F. Stone, *Il processo a Socrate* [1988], tr. it., Rizzoli, Milano 1990; M. Pancaldi-M. Trombino (a cura di), *L'"Apologia di Socrate" di Platone e il problema della giustizia nel mondo greco*, Paravia, Torino 1991.

IX

La fondazione platonica dell'eternità e molteplicità dell'idea

1. *Il carattere concettuale dell'unità del molteplice*

Nel pensiero di Platone (427-347 a.C.; cfr. Nbb 1) confluiscono tutti i temi e i problemi della filosofia precedente; e col pensiero di Platone si mantiene in costante ed esplicito rapporto l'intero sviluppo successivo del sapere filosofico e quindi della cultura occidentale.

Proprio attraverso l'approfondimento della posizione socratica, Platone viene a trovarsi a sua volta di fronte al grande problema, sollevato da Parmenide, della conciliazione di esperienza e ragione. Egli vede infatti nella concezione socratica del *concetto* la capacità di indicare il senso autentico, secondo cui dev'essere operata la comprensione del Tutto: il Tutto si manifesta nel concetto, è oggetto della comprensione concettuale e, in quanto tale, non è qualcosa di semplicemente sentito o sensibile, ma è *concepito, pensato, intelligibile*.

Andando alla ricerca dell'elemento unificatore del molteplice (ossia dell'identità presente in tutte le cose), la filosofia presocratica si rivolge già al concetto, anzi al *concetto più universale*. Infatti intende stabilire non semplicemente ciò che vi è di identico *in un gruppo* di oggetti (ad esempio ciò che vi è di identico nelle azioni giuste), ma ciò che è identico *in tutte le cose*, ossia *il concetto della totalità del molteplice*. L'"acqua", l'"aria", l'"essere" sono pertanto *concetti* – sono cioè contenuto di concetti –; anzi sono di volta in volta assunti come il concetto più universale del molteplice.

Ma prima di Socrate questa ricerca del concetto più universale si svolge senza che sussista una esplicita consapevo-

lezza della differenza tra le caratteristiche del *sentire* e quelle del *concepire* (o pensare), tra le caratteristiche della sensazione e quelle del concetto. I sofisti, d'altra parte, riflettendo esplicitamente sulla conoscenza umana, non ne sanno ancora scorgere il carattere concettuale e tendono quindi a mettere in rilievo quegli aspetti del conoscere per i quali esso non può pretendere di porsi come verità necessaria, ma si costituisce soltanto come opinione individuale e antinomica, o addirittura come semplice sensazione.

Sulla base della concezione socratica del concetto, Platone può invece rimettersi dinanzi al Tutto, *esplicitamente* considerato nel suo carattere *concettuale*, cioè nel suo valore di intelligibilità. *L'intelligibilità dell'essere diventa quindi in Platone una componente ineliminabile del principio unificatore del molteplice*. Determinando che cosa vi è di identico in tutti gli enti, si dovrà innanzitutto riconoscere che tutte le cose sono intelligibili, ossia che l'intelligibilità appartiene a ciò che vi è di identico in ogni cosa. È all'interno di questa nuova prospettiva che Platone ripensa i grandi temi della filosofia presocratica.

2. *L'idea*

a) *Il problema del contenuto del concetto*. – Il concetto differisce sia dalla conoscenza del particolare, sia dalla sensazione. Il contenuto del concetto è infatti ciò che vi è di identico in ogni cosa particolare e sensibile, o in certi gruppi di cose; e altro è conoscere una cosa nella sua particolarità, altro è conoscere ciò che vi è di identico nelle cose particolari. Fin qui era giunto Socrate. Ma in che rapporto si trova il *contenuto* del concetto col contenuto della conoscenza non concettuale, ossia con le cose particolari e sensibili? Questo il problema che, già discusso dai socratici minori, Platone si trova a dover innanzitutto affrontare.

b) *L'immutabilità dell'idea*. – Si consideri un concetto qualsiasi, ad esempio il concetto di "grandezza", e lo si metta a confronto con una cosa grande, ad esempio una grande città. La città è grande, ma non lo è stata sempre: in un passato più o meno lontano è stata piccola e in futuro potrebbe tornare a esserlo. Invece, la grandezza è necessariamente e invariabilmente grandezza: non può mai essere stata, né potrà mai essere piccola; la grandezza non incomincia a un certo momento a esser grandezza, né a un certo momento cesserà di esserlo.

Lo stesso si dica per il contenuto di ogni altro concetto, rispetto agli enti particolari che gli corrispondono: esso è invariabilmente e costantemente ciò che è, mentre gli enti particolari che corrispondono a esso non si mantengono mai identici a sé, ma mutano continuamente. *Quest'*uomo nasce, si trasforma crescendo e perisce; invece l'"uomo", come tale – l'"esser-uomo", considerato per sé stesso (considerato cioè come ciò che nel concetto di "uomo" viene concepito) –, è costantemente ed eternamente identico a sé. Non può esistere alcun momento in cui l'esser-uomo, la grandezza, la bianchezza, la giustizia, ecc. non siano, rispettivamente, esser-uomo, grandezza, bianchezza, giustizia, ecc. – essi sono cioè eternamente sé stessi –; mentre esistono momenti in cui quest'uomo, questa cosa grande, questa cosa bianca, questa cosa giusta non esistono ancora o non esistono più: quando quest'uomo è ancora embrione o è divenuto polvere, quando questa cosa grande è ancora piccola o lo è ridiventata.

Il contenuto del concetto – ossia ciò che in ogni concetto viene, appunto, concepito – è chiamato da Platone *idea*. Pertanto, mentre *gli enti particolari sono divenienti e mutevoli, l'idea è immutabile ed eterna*, e quindi è l'*essere* per eccellenza.

Il termine "idea" non sta dunque a indicare una valenza puramente "mentale", "psichica" del contenuto del concetto (quasi che tale contenuto esistesse soltanto nella mente umana), ma intende esprimere l'*intelligibilità dell'essere*, la trasparenza dell'*essere* al pensiero. Le parole greche *idéa* e *eìdos*, usate da Platone, indicano propriamente l'*aspetto* o la *forma* che le cose presentano allo sguardo. Ma nel linguaggio di Platone lo sguardo non è quello degli occhi, ma quello

della conoscenza concettuale; e l'aspetto e la forma non sono quelli delle cose sensibili, ma sono il *significato* dell'essere che, invisibile agli occhi del corpo, appare nello sguardo concettuale. L'*idea* è cioè l'essere stesso, nel suo apparire.

Se si tiene presente che il senso originario della *phýsis*, nel pensiero filosofico, è l'apparire dell'essere, l'*idea* è la *phýsis* stessa; e la preferenza di Platone per il termine "idea" ha l'intento di rendere completamente esplicito che l'apparire della *phýsis* non è una sensazione o una percezione sensibile. Ma se va sottolineata la convergenza tra l'*idea* e la *phýsis*, si dovrà anche indicare, più avanti, il senso della loro divaricazione.

Va intanto rilevato che, secondo quanto si è visto, Platone introduce, oltre a quello di Parmenide, un altro modo di dimostrare l'eternità e immutabilità dell'essere. Un altro modo che però ha una profonda analogia con quello parmenideo, perché l'affermazione che un'idea non può incominciare o cessare di essere identica a sé – ad esempio la grandezza non può incominciare o cessare di essere tale – è l'applicazione, a ogni significato, dell'affermazione parmenidea che l'essere non può incominciare e cessare di esser essere.

c) Il mondo intelligibile. – L'idea è *pensata* (concepita), non è *sentita*. Noi possiamo toccare, vedere, udire *quest'*uomo, ma non possiamo toccare, vedere, udire l'"uomo" in sé. L'idea è un *significato*: è il significato che mostra *che cosa sia* un certo ente; e i significati né si toccano, né si vedono; sì che il loro manifestarsi è qualcosa di diverso dal loro essere sentiti: i significati sono pensati.

Vedo questa superficie rossa; ma il significato "rosso" non può essere veduto: è "soltanto" pensabile, intelligibile. Il suo esser pensato, tuttavia, e la sua intelligibilità non sono un'imperfezione o una mancanza rispetto all'esser sentito e visto, ma sono anzi la sua perfezione e pienezza rispetto al sensibile.

Poiché le idee sono tante quanti sono i concetti, le idee costituiscono un *mondo intelligibile*, diverso quindi dal mondo sensibile, che è formato dagli enti particolari e mutevoli. Il mondo delle idee è il contenuto della conoscenza concettuale; il mondo sensibile è il contenuto della conoscenza particolare e sensibile. L'*Essere* immutabile ed eterno si manifesta cioè nella conoscenza concettuale; mentre la conoscenza non concettuale ha come contenuto l'essere diveniente e corruttibile.

In altri termini: il pensato (il contenuto del concetto, l'idea) differisce dal sentito; ma il pensato non è qualcosa di "semplicemente pensato" (qualcosa quindi di chimerico e di irreale): il pensato è *essere* e anzi è l'Essere immutabile ed eterno e divino, che pertanto *differisce* dal sentito, che è l'essere diveniente e caduco. Platone esprime questa differenza dicendo che il mondo delle idee è "iperuranio": sta cioè "al di là" (*hypér*) della "volta celeste" (*ouranós*), che in sé raccoglie l'intero mondo sensibile. Il materialismo democriteo è in questo modo radicalmente superato; e nell'affermazione che l'essere è "idea" consiste l'"idealismo" platonico.

3. *La conciliazione dell'immutabilità e del divenire dell'essere*

Se consideriamo *che cosa è* un qualsiasi ente appartenente al mondo sensibile, abbiamo sempre a che fare con un'idea: l'idea di *uomo*, ad esempio, è ciò che un certo uomo, poniamo Alcibiade, è (ossia è il "che cosa è" Alcibiade); l'idea di *città* è ciò che Atene è (ossia il "che cosa è" Atene), ecc. L'idea costituisce pertanto l'*essere* del mondo sensibile; ovvero il mondo sensibile *è* in virtù di questo essere dell'idea.

Ciò significa che *tutto l'essere* presente nel mondo sensibile e diveniente è immutabile ed eterno: non nel senso che il sensibile non sia diveniente, ma nel senso che l'idea – in virtù della quale il mondo sensibile diveniente è ciò che esso è – è immutabile.

In questo modo, l'approfondimento della concezione socratica del "concetto" consente a Platone di imboccare nuo-

vamente la via che porta alla conciliazione tra l'esperienza del mondo diveniente e l'immutabilità dell'essere esigita dalla ragione. Il tentativo di conciliazione, effettuato da Empedocle, Anassagora e Democrito (cfr. cap. VI) viene cioè ripreso da Platone e sviluppato sul piano della intelligibilità dell'essere.

Le quattro "radici" (o "elementi") empedoclee, le omeomerie e gli atomi intendono porsi infatti come l'*essere* delle cose divenienti: le unità elementari sono l'essere originario, che rimane inalterato ed eterno, al di sotto del divenire che è determinato dal raccogliersi e dal separarsi di tali unità. Se il carattere materialistico di questa prospettiva è ormai radicalmente superato da Platone, giacché l'idea, come contenuto del concetto, non è qualcosa di materiale e di sensibile, d'altra parte l'idea svolge la stessa funzione che in tale prospettiva viene esercitata da quelle unità elementari: la funzione di impersonare l'essere nella sua purezza e originarietà. Si dovrà dire, allora, che l'*essere* delle cose sensibili e divenienti non è costituito né dalle quattro "radici", né dalle omeomerie, né dagli atomi, ma dalle *idee*, ossia dalla stessa intelligibilità del mondo sensibile.

E poiché le idee sono immutabili ed eterne, il divenire degli enti sensibili non pregiudica l'eternità e incorruttibilità dell'essere. Quando un ente sensibile si genera, tutto il suo essere preesisteva già (giacché il suo essere è l'idea, in virtù della quale esso esiste); e, quando esso si corrompe, tutto il suo essere continua a esistere. Il mondo sensibile o "visibile" è l'essere *derivato*, che non contiene nulla di più – quanto all'essere – di ciò che è contenuto nel mondo *originario* e "invisibile" delle idee (e tuttavia supremamente *visibile al pensiero*).

4. *Le cause del mondo sensibile*

a) L'idea e la sua presenza nel sensibile. – L'idea è pertanto la "vera causa" del mondo sensibile; tutto ciò che esso è, lo è perché in esso è in qualche modo *presente* il mondo intelligibile. Ad esempio, se una cosa è bella, per nessun'altra causa è bella se non per la presenza in essa del "bello in sé" (ossia dell'idea del bello); e per nessun'altra causa Socrate è uomo, se non perché in lui è presente l'"uomo in sé". Quindi gli enti sensibili si generano perché vengono a partecipare di una certa idea (quella, cioè, per cui essi sono ciò che sono), e si corrompono quando non riescono più a parteciparne.

Platone esprime in vari modi la "presenza" dell'idea nel sensibile: dicendo che il sensibile "partecipa" o "imita" l'idea, o che ne è "copia" e "immagine". Tuttavia il suo intento non è di stabilire *in che modo* l'idea sia presente nel sensibile, ma è quello di affermare tale presenza. Appunto questa affermazione conduce Platone (nel *Timeo*) a introdurre, da un lato, un *artefice* – o "Demiurgo" – della generazione dell'universo sensibile, dall'altro una *natura informe*, che è "madre" e "ricettacolo" di tutto ciò che vien generato.

b) Il Demiurgo. – Infatti, se il sensibile si genera perché viene a partecipare dell'intelligibile, d'altra parte è necessaria una causa della generazione (come già avevano rilevato tutti i filosofi da Anassimandro ad Anassagora), una causa cioè che renda il sensibile partecipe dell'intelligibile.

In altri termini: tutto ciò che nasce può nascere solo in quanto partecipa dell'eterno essere intelligibile; ma si richiede anche una *forza* che abbia la capacità di realizzare tale partecipazione, ossia di produrre il sensibile a immagine e somiglianza dell'intelligibile. Non può quindi trattarsi di una forza cieca, ma di una potenza che è insieme suprema sapienza: la sapienza di chi conosce totalmente il mondo intelligibile e può pertanto assumerlo come modello nella produzione del sensibile. Questa suprema potenza della sapienza – questo Demiurgo dell'universo – è chiamata da Platone *Dio*.

c) La "Madre" della generazione. – Se l'idea è presente nel mondo sensibile per opera del Demiurgo, il costituirsi del mondo sensibile richiede infine anche l'esistenza di *ciò che riceve* l'intelligibile, ossia di *ciò in cui l'intelligibile è presente*

e quindi in cui è generato l'universo. Se il sensibile è immagine dell'idea, l'immagine può esistere solo in quanto è costituita da "qualcosa" che, per opera del Dio, vien trasformata, appunto, in immagine dell'idea e ne è quindi il "ricettacolo", la "Madre" che attende la fecondazione demiurgica.

Questa natura materna (Platone la chiama anche *chóra*, "spazio"), proprio perché può ricevere ogni impronta dell'intelligibile, non ha di per sé alcuna intelligibilità, ossia non è né terra, né aria, né fuoco, né acqua, ma è assolutamente indeterminata, ossia è la *pura capacità* di ricevere ogni forma. Una capacità *eterna*, per altro, che non può essere generata o distrutta e coesiste quindi eternamente al mondo intelligibile e al Demiurgo. In quanto di per sé priva di ogni intelligibilità, essa è il caos originario, che viene trasformato in cosmo ordinato dalla "persuasione" dominatrice dell'intelligenza divina. E come l'idea è il principio di ogni *bene*, così il caos originario è, come tale, principio di ogni *male*.

L'idea, la sua presenza nel sensibile, l'attività demiurgica e il ricettacolo informe sono quindi le cause dell'esistenza del mondo sensibile.

5. *Verità e opinione*

a) L'oggetto della scienza è l'essere immutabile. – Se per Socrate la verità non riesce a essere qualcosa di più che il semplice sapere di non sapere, per Platone essa acquista o, meglio, riacquista un contenuto positivo (diventa cioè il saper di sapere). Tale contenuto consiste appunto nella conoscenza *dell'idealità* o *intelligibilità dell'essere* (e quindi – come si vedrà – nella comprensione di tutto ciò che è richiesto da tale intelligibilità).

Ma, come già avevano rilevato Parmenide ed Eraclito, l'incontro con la verità è qualcosa di insolito nella vita dell'uomo: i più vivono nella non-verità; e anche quei pochi che tendono verso di essa – e che per questo loro tendere debbono esser chiamati "filosofi" (cioè amatori della verità, della sapienza) – la incontrano al termine di un laborioso processo, che conduce al di là del comune modo di pensare e di vivere.

La verità, come sapere incontrovertibile, cioè come *scienza*, *epistéme*, è conoscenza dell'idea, ossia dell'essere immutabile, dell'essere che è assolutamente. I più, invece, non conoscono altro che il mondo sensibile: ignorano il bello in sé, il buono in sé, il grande in sé e tutte le altre idee, e sanno soltanto di cose belle, di cose buone, di cose grandi; conoscono soltanto le immagini dei veri esseri, senza sapere che sono immagini, e quindi vivono come in sogno, perché sognare è appunto ritenere che delle immagini siano realtà vere. Insieme a Parmenide, Platone chiama *opinione* (*doxa*) questo sogno in cui consiste la conoscenza comune del mondo sensibile.

b) L'oggetto dell'opinione è l'essere diveniente. – D'altra parte, se la scienza (l'*epistéme*) si riferisce all'*essere* che è assolutamente, non si può sostenere che l'opinione si riferisca al *niente* (a questa conseguenza non poteva sfuggire Parmenide): l'oggetto dell'opinione non può certamente coincidere con l'oggetto della scienza, ma è pur sempre *qualcosa* che, pur non essendo l'essere assoluto, partecipa tuttavia di esso. Infatti le cose sensibili, oggetto di opinioni, sono ciò che sono in quanto, come si è visto, partecipano delle idee corrispondenti; ma poiché partecipano dell'essere, ma non coincidono con esso, le cose sensibili partecipano anche del non-essere e, tutto ciò che esse sono, incominciano e cessano di esserlo.

L'opinione ha quindi come contenuto un qualcosa di "intermedio" tra l'essere e il niente: questo intermedio è appunto la realtà sensibile che, in quanto *diveniente*, partecipa dell'essere e del non-essere.

6. *Dall'opinione alla verità*

a) La prima parte del "mito della caverna". – La via che conduce dall'opinione alla verità è la filosofia. L'opinione è la non-verità in cui l'uomo comunemente vive; persino le opi-

nioni migliori sono "cieche"; chi le possiede assomiglia a un cieco che vada diritto per la strada; infatti egli non conosce le *ragioni* di ciò di cui è convinto.

Nel libro VII della *Repubblica*, Platone paragona chi vive nell'opinione a un prigioniero che, legato sin dalla nascita nel fondo di una caverna, non può muoversi e nemmeno girare la testa. Dietro di lui, e in alto, arde un fuoco; e tra lui e il fuoco sta un muricciolo, oltre il quale sporgono, sorretti da certi portatori, statue e simulacri che rappresentano ogni genere di cose. Sin dalla nascita, il prigioniero ne vede le ombre proiettate sulla parete di fronte ed è convinto che le ombre siano la vera e unica realtà. Ma se riesce a liberarsi dalle catene, può scorgere i simulacri che dietro a lui vanno muovendosi, e se esce fuori dalla caverna può finalmente contemplare – quando si sia abituato alla luce del giorno – le vere realtà di cui quei simulacri son copia e immagine.

b) Immaginazione, fede, raziocinio, scienza. – La vita nella caverna corrisponde all'*opinione*; quella al di fuori della caverna, alla conoscenza dell'intelligibile, ossia all'"intelligenza". Opinione e intelligenza si suddividono a loro volta in due gradi. Nella vita quotidiana (che è appunto il mondo dell'opinione) si può avere a che fare o con i corpi sensibili (che corrispondono ai simulacri del mito della caverna), o con le immagini di questi (le ombre del mito), in qualsiasi modo esse si costituiscano: nei sogni, nelle fantasie, nei prodotti dell'arte umana, ecc. Questi due momenti dell'opinione sono rispettivamente chiamati da Platone "fede" e "immaginazione". Come l'opinione, rispetto all'intelligenza, è non-verità, così l'immaginazione è non-verità rispetto alla fede.

Ma anche l'intelligenza è costituita da due momenti, il primo dei quali è non-verità rispetto al secondo, che è appunto la verità nel suo significato autentico, ossia come sapere incontrovertibile, *epistéme*, scienza. Infatti l'intelligenza può anche essere conoscenza geometrico-matematica. Questo tipo di conoscenza – chiamata da Platone "raziocinio" – riceve nella filosofia platonica una delle caratterizzazioni più fondamentali e durature.

c) La conoscenza geometrico-matematica. – Il ragionamento geometrico si serve di certe figure sensibili: le figure geometriche disegnate sulla carta, o sulla sabbia, o in altro modo. Ma queste figure sensibili non sono l'oggetto vero e proprio della geometria, ma solo l'*immagine* di tale oggetto. Infatti, quando la geometria considera le proprietà, ad esempio, *del* quadrato, riferendosi a *un certo* quadrato disegnato su un foglio, non intende affermare che tali proprietà competano proprio a questo quadrato sensibile e particolare, ma le attribuisce al quadrato *in sé*: essa ha come oggetto l'*idea* del quadrato, partecipata e imitata da ogni quadrato sensibile. Considerazioni analoghe si possono svolgere a proposito del ragionamento matematico.

Le discipline geometrico-matematiche sono dunque forme di conoscenza *concettuale*, e tuttavia non sono ancora *verità* e *scienza*. Esse partono infatti da ipotesi non giustificate e, assumendole come conoscenze indubitabili ed evidenti, costruiscono su di esse tutte le loro dimostrazioni. Suppongono infatti che i concetti di "numero", "pari", "dispari", "figura geometrica" e i loro rapporti e tutti gli altri elementi di cui si servono nelle dimostrazioni, siano conoscenze indiscutibili e non bisognose di alcuna fondazione, e su questa base infondata e priva quindi di verità costruiscono tutto il loro sapere, che dunque non è incontrovertibile, ma soltanto ipotetico.

7. *La dialettica e l'idea del "bene"*

a) Il superamento della conoscenza ipotetica. – La verità e la scienza (*epistéme*) si costituiscono solamente nell'ambito della conoscenza concettuale. Ma, perché ciò accada, la conoscenza concettuale deve liberarsi dal carattere ipotetico e controvertibile, che ancora compete alle discipline matema-

tiche: in generale, deve *oltrepassare* ogni tipo di conoscenza ipotetica e opinativa (ossia ogni tipo di non verità), in modo da portarsi al "principio non ipotetico di ogni cosa", ossia a quel contenuto intelligibile originario, la cui intelligibilità non dipende da nient'altro e da cui invece dipende l'intera conoscenza del mondo intelligibile.

Platone chiama *noûs* ("mente", "intuizione") questa forma suprema dell'intelligenza umana, in cui si manifesta la verità prima e fondamentale. Questo oltrepassamento di ogni conoscenza priva di verità, che si solleva al principio non ipotetico e da esso discende sino ai termini ultimi del mondo intelligibile, è chiamato da Platone *dialettica*.

Il principio non ipotetico, da cui dipende la conoscenza dell'intero mondo intelligibile è l'idea del "bene" – un termine, quest'ultimo, che *non* ha il significato esclusivamente "morale" che siamo soliti attribuirgli.

b) Il "bene". – Non si può infatti conoscere alcuna cosa (sensibile o intelligibile) – ossia se ne posseggono soltanto opinioni più o meno plausibili – se non si sa in che cosa consista il suo "bene" e se quindi non si conosce il "bene" in se stesso. Ogni cosa, infatti, è un certo "bene": proprio perché è un certo *essere* e non è un niente, ogni cosa possiede una certa effettiva rispondenza a ciò che essa intende essere, ossia possiede ciò che a essa si richiede affinché sia quella che è; ed è appunto in questo senso che ogni cosa è un certo "bene".

L'idea del "bene" è il supremo vertice dell'essere; essa è quindi, insieme, la causa per la quale tutto può venir conosciuto nella verità e la causa per la quale ogni conoscibile esiste ed è quello che è. Di essa è immagine il sole, che nel mondo sensibile illumina e insieme fa essere le cose.

c) Unificazione e divisione delle idee. – Come ogni idea è l'unità di un molteplice (ad esempio l'idea di "uomo" è ciò che vi è di identico nei molti uomini sensibili), così l'idea del "bene" è l'unità del molteplice ideale (ossia è partecipata da tutte le idee). La dialettica è la scienza che, da un lato, sa scorgere l'ordine secondo il quale il molteplice resta *unificato* in idee sempre più ampie, sino, appunto, all'idea del "bene"; dall'altro lato sa scorgere l'ordine secondo il quale l'unità suprema resta *divisa* in idee sempre più ristrette, sino a quelle non ulteriormente divisibili. (L'ampiezza-ristrettezza delle idee consiste nella loro capacità di essere partecipate da una quantità maggiore o minore di enti. Ad esempio, l'idea di "animale" è partecipata dall'uomo, dal cavallo, ecc.; l'idea di corpo è partecipata, oltre che da tutti gli animali, *anche* da quelle cose – pietre, case, stelle, ecc. – che sono corpi, ma non sono animali.)

8. *Il superamento della negazione parmenidea della molteplicità dell'essere*

a) Il problema del molteplice. – La distinzione tra essere sensibile ed essere intelligibile, il riconoscimento che sia l'intelligibile, sia il sensibile sono costituiti da una molteplicità di enti, e, in generale, l'affermazione del carattere pluralistico e differenziato dell'essere, esigono che la negazione parmenidea del molteplice sia definitivamente superata. Si è visto (cfr. cap. IV, § 1, *e*) il motivo per il quale Parmenide nega l'esistenza di una molteplicità di enti: ognuno di questi non è l'*essere* (ad esempio *albero* non significa *essere*) e quindi ognuna delle cose che appartengono al mondo è *non-essere*. Affermare allora che le varie cose del mondo esistono, significa affermare che il *non-essere è* e pertanto significa violare il supremo principio della ragione, per il quale l'essere non è non-essere. La tutela di questo principio sembra esigere dunque la negazione dell'esistenza del mondo molteplice.

Empedocle, Anassagora, Democrito si avvedono dell'impossibilità di arrestarsi a questa negazione del molteplice – il quale è presente, manifesto, dato nell'esperienza e come tale non può essere negato. Ma non sanno poi indicare in che modo si possa affermare la molteplicità degli enti, senza es-

sere insieme costretti, appunto, a negare il supremo principio della ragione.

Questa indicazione fondamentale, che consente di *escludere* che la molteplicità del mondo sia illusione, è portata alla luce da Platone, nella cui filosofia il molteplice è posto sia come molteplice sensibile, sia come molteplice intelligibile.

Nella nuova prospettiva dell'intelligibilità dell'essere si ripropone infatti il compito di mostrare come, oltre all'idea dell'essere, sia possibile l'esistenza delle altre idee e di tutti gli enti sensibili. Si badi che, a questo punto, l'idea dell'*essere* non è l'idea del mondo intelligibile, ricco di tutte le determinazioni che gli convengono, ma è l'idea di *quel certo* intelligibile che è il *puro essere*: l'essere e nient'altro che l'essere. Giacché è appunto considerando l'*essere* nella sua purezza che Parmenide nega si possa affermare l'esistenza di qualcosa d'altro oltre l'essere – e che si possa dire, ad esempio, che gli animali, le piante, le città, le stelle *sono*.

b) I due sensi del "non-essere". – Nel *Sofista* Platone distingue due significati del "non-essere": 1. Il "non-essere" come *opposto*, o *contrario* dell'essere ("non-essere" *assoluto*); 2. Il "non-essere" come *diverso* dall'essere ("non-essere" *relativo*).

Come *contrario* dell'essere, il non-essere è il niente assoluto. Così inteso, è impossibile che il non-essere sia, ed è persino impossibile pensarlo. Platone è, in questo senso, sulla stessa linea di Parmenide.

Ma c'è anche un secondo significato del "non-essere". Certamente, *albero* non significa *essere*; e, in questo senso, è "non-essere". Ma *albero* non significa nemmeno *niente*: significa "albero" e non "niente": non significa il contrario, ma un che di *diverso* da "essere". Pertanto, *albero* è un *non-niente*, ossia di esso si deve affermare che è. *Affermando dunque che l'albero è, si afferma certamente che un non-essere è (ossia esiste): ma ciò non significa più che il niente è, bensì che qualcosa, avente un significato diverso da "essere", è.*

Ognuna delle molte cose che costituiscono il mondo intelligibile e il mondo sensibile può quindi essere posta come esistente, senza che ciò costringa a violare il principio supremo della ragione. Questo principio rifiuta l'esistenza del niente, cioè del *contrario* dell'essere; ma non rifiuta l'esistenza del *diverso* dall'essere. E l'esistenza del molteplice esige l'esistenza del "non-essere", inteso come *diverso* dall'essere (puro), e non come *opposto* o *contrario* dell'essere (puro).

L'intuizione di Democrito, per la quale l'affermazione dell'esistenza del molteplice esige l'affermazione dell'esistenza del non-essere (cfr. cap. VI, § 4, *a*), raggiunge così in Platone il suo più profondo significato.

c) Il nuovo senso dell'"essere". – Affermando l'esistenza del molteplice, Platone riesce dunque a mostrare che l'"essere" non deve più venire inteso come il *puro essere* parmenideo (che, appunto, lascia fuori di sé il molteplice, ossia le determinazioni dell'universo), ma come la *sintesi* tra il puro essere e le determinazioni. Per Parmenide, solo il puro essere è; Platone mostra che la ragione *non* resta negata affermando che *ogni* determinazione (cioè ogni "diverso" dal puro essere) è: "essere" significa quindi *ciò che è*, ossia ogni *determinazione-che-è*. (La determinazione, poi, può essere o *ente intelligibile*, idea – ossia qualcosa che è eternamente e necessariamente –, o *ente sensibile* – ossia qualcosa che è, ma incomincia e finisce di essere, cioè *diviene*.)

Nell'ambito della filosofia occidentale, il problema di stabilire *in che consista* ciò che vi è di identico nella totalità delle cose molteplici (il problema che nasce insieme alla filosofia) raggiunge con Platone la sua soluzione definitiva. Ciò che vi è di identico in ogni "cosa" è appunto il suo essere una *determinazione-che-è*; dove sia la "determinazione", sia il suo "essere", sia la loro sintesi sono il contenuto *intelligibile* del pensiero concettuale con cui la filosofia si rivolge al Tutto. Da Platone in poi l'*ente* è appunto questa sintesi tra il *qualcosa* e il suo *essere*. E da Platone in poi una "cosa" è appunto un "ente" nel senso ora indicato. L'"ontologia" è la scienza dell'"ente".

9. *La* phýsis *e le cause del mondo sensibile*

Le cause del mondo sensibile indicate da Platone (cfr. § 4) – il "Demiurgo", la "Madre", le idee eterne e immutabili (e questa indicazione sarà ripresa da Aristotele) – rendono esplicita l'articolazione implicita della *phýsis*, alla quale la filosofia sin dal suo inizio si rivolge.

Si è già rilevato che nei primi pensatori la *phýsis* è, insieme, *stoichéion* (elemento) e *arché* (principio che governa il mondo), e che a sua volta lo *stoichéion* è sia l'*identità del molteplice* (ossia ciò che vi è di identico in ogni cosa), sia la *materia* di cui ogni cosa è fatta.

Inoltre, da Anassimene agli atomisti, la filosofia ha incominciato a mettere in luce che non solo esiste ciò di cui una cosa è fatta, ma anche *ciò che una cosa è*. Per Anassimene, Eraclito, Empedocle, Anassagora, Democrito, ciò che una cosa è è il *risultato* di un certo grado di rarefazione o condensazione, di mescolanza o separazione dell'elemento o degli elementi di cui le cose sono fatte. Eraclito pensa ancora più a fondo questo "risultato", nel senso che pensa in modo esplicito che ogni cosa è ciò che essa è, solo in quanto è *negazione* di tutte le altre (ossia è *pólemos*): ad esempio l'albero è ciò che esso è, perché non è la casa, il cielo, la terra e tutte le altre cose.

Ebbene, il "Demiurgo" ("Dio", "Padre") platonico, che produce le cose sensibili a immagine delle idee, è appunto la *phýsis* in quanto *arché*. La "Madre" ("ricettacolo" delle idee) è la *phýsis* in quanto *materia* (ossia in quanto è ciò di cui le cose sono fatte). Il *rapporto* tra il Demiurgo, le idee (contemplando le quali egli genera le loro immagini, cioè le cose sensibili) e la materia-madre in cui il Demiurgo genera le immagini delle idee, è il modo in cui si articola in forma esplicita l'affermazione iniziale della filosofia, ricordata da Aristotele (cfr. cap. I, § 9): che la *phýsis* è l'essere che si conserva eternamente e da cui provengono e in cui ritornano tutte le cose dell'universo. Con Platone (e poi, sia pure in modo specifico, con Aristotele), l'essere che si conserva eternamente si tripartisce nel mondo delle idee e nella materia-madre, tra i quali il Demiurgo, a sua volta eterno, stabilisce la relazione che genera il mondo sensibile, molteplice e diveniente.

La cosa sensibile, quindi, proviene dall'idea, nel senso che ne è l'immagine; e, corrompendosi, ritorna all'idea, nel senso che col corrompersi dell'immagine rimane immutabile l'idea, in quanto modello incorruttibile dell'immagine e in quanto contiene e conserva tutto l'*essere* che è presente nell'immagine. E, anche, la cosa sensibile proviene e ritorna alla materia-madre, nel senso che la materia è ciò di cui il sensibile è fatto, ciò con cui il Demiurgo produce l'immagine del modello ideale. Il ritornare là donde si proviene acquista cioè un duplice significato: uno relativo a *ciò che* l'ente sensibile è, l'altro relativo a *ciò di cui* l'ente sensibile *è fatto*.

10. *L'idea e il principio unificatore del molteplice*

In ogni ente, infine, l'idea è ciò che l'ente è, è il "che cosa è" di ogni ente. Ad esempio l'*esser uomo* (l'idea di uomo) è *ciò che* un certo individuo umano è, è il "che cosa è" di questo individuo. E poiché le idee sono a loro volta enti (immutabili), l'idea è sia il "che cosa è" dell'ente sensibile, sia il "che cosa è" di sé stessa.

Se Eraclito vede che ogni cosa è ciò che essa è, solo in quanto essa è *negazione* di tutte le altre, Platone approfondisce questa visione. Innanzitutto, perché egli ha mostrato come l'affermazione della molteplicità degli enti non implichi, come pensava Parmenide, l'affermazione dell'esistenza del niente – sì che, a questo punto, il pensiero di Eraclito che ogni cosa è sé stessa perché è negazione di tutte le altre non corre più il rischio di essere una violazione della ragione.

Ma Platone scopre inoltre che tra le idee (e quindi tra tutti gli enti) vi è un rapporto più complesso di quello in cui consiste la loro reciproca negazione: quello cioè per cui se "uomo" non è (e non significa) "bianco" e non è (e non significa) "cavallo", d'altra parte, mentre "uomo" e "bianco"

possono congiungersi (e questa congiunzione è espressa dicendo che "l'uomo è bianco"), viceversa "uomo" e "cavallo" non possono congiungersi (e cioè non si può affermare che "l'uomo è cavallo"). La "dialettica" è appunto l'*epistéme*, la scienza che conosce con quali idee ogni idea può congiungersi e con quali no (cfr. cap. X, § 13).

Ma qui va sottolineato ancora una volta il rapporto che sussiste tra l'idea e la sintesi di *determinazione* e di *essere* – sintesi che in Platone appare come l'autentico principio unificatore del molteplice, ossia come ciò che vi è di identico in ogni ente. La "determinazione" è appunto l'idea: o in quanto essa è in sé e per sé, cioè come ente immutabile, o in quanto essa è partecipata dall'ente sensibile. L'idea (in sé, o partecipata) è appunto l'*intelligibilità* della determinazione e quindi l'idea appartiene alla struttura del principio unificatore del molteplice.

11. *La verità e l'esistenza dell'individuo*

a) La filosofia e la morte. – La filosofia, come ascesa dall'opinione alla verità, non è soltanto il perfezionamento del nostro modo di pensare, ma è insieme il perfezionamento del nostro modo di vivere. Chi ama la verità non pone come scopo della propria vita il godimento del mondo sensibile. La vita sensibile e corporea, anzi, disturba e impedisce la contemplazione della verità, la quale si libra in tutta la sua purezza quando l'interessamento che abbiamo per il nostro corpo si tira come in disparte e quasi si smorza. L'eterno essere dell'idea che è il contenuto della verità è infatti colto dal pensiero e non dai sensi.

Se la vita corporea ostacola la visione della verità, la morte del corpo è allora la condizione della pura contemplazione del vero, giacché la morte è il distacco dell'anima contemplante dall'impedimento del corpo. La morte realizza pertanto ciò che il vero filosofo persegue durante tutta la sua vita; purificando dai sensi la visione della verità. È quindi necessario che il filosofo autentico, come Socrate, desideri la morte e, chiuso nel carcere, si rallegri per la vicinanza di essa: è imminente il viaggio verso il mondo intelligibile, dove il filosofo vivrà una vita immortale e beata "in compagnia degli dèi".

Il *Fedone* – il dialogo che descrive le ultime ore di Socrate – è sostanzialmente dedicato alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima – giacché l'immortalità è la condizione essenziale del superamento definitivo e completo della non verità della vita corporea.

b) L'immortalità dell'anima. – La dimostrazione dell'immortalità si fonda soprattutto sul significato stesso del termine "anima": con esso si indica ciò che *anima* ogni vivente, ciò per cui è vivo tutto ciò che vive. Pertanto, se qualcosa vive perché partecipa dell'idea della vita (così come qualcosa è grande perché partecipa dell'idea della grandezza), l'anima è l'idea della vita in quanto partecipata dal vivente.

Ciò posto, come è impossibile che la grandezza presente in una cosa grande divenga o sia piccolezza, così è impossibile che l'anima, ossia la vita presente in ogni cosa viva, venga a morte. Parlare di anima morta è come parlare di fuoco freddo, bellezza brutta, grandezza piccola, ecc. Come, dunque, è necessario che il fuoco non sia freddo, il tre non sia pari, ecc., così è necessario che l'anima non sia mortale.

c) La reminiscenza e la preesistenza dell'anima. – Per Platone, non solo l'anima è immortale, ma *preesiste* anche alla sua unione col corpo: prima di vivere nel mondo sensibile, l'uomo vive come anima e ha la possibilità di contemplare l'eterno mondo intelligibile, al quale il filosofo ritorna dopo la morte del corpo.

La tesi della preesistenza dell'anima è fondata sul modo in cui si effettua la conoscenza umana nell'ambito della vita sensibile.

Consideriamo, infatti, due cose uguali, ad esempio due pezzi di legno. Altro è l'uguaglianza di questi due pezzi di le-

gno (ossia l'uguaglianza sensibile), altro è l'uguaglianza *in sé*, ossia l'idea di uguaglianza. Tuttavia noi giungiamo a conoscere questa idea solo se, nella vita sensibile, una volta o l'altra ci imbattiamo in cose uguali, come possono appunto esserlo due pezzi di legno: la conoscenza dell'uguaglianza sensibile ci porta alla conoscenza dell'uguaglianza intelligibile.

Ma noi siamo consapevoli del fatto che l'uguaglianza sensibile non è mai rigorosa, ma difetta per più aspetti: a un'attenta osservazione, le cose più uguali presentano sempre qualche differenza. L'uguaglianza sensibile *tende* a essere come l'uguaglianza intelligibile, ma non vi riesce.

Orbene, se percependo due cose uguali noi pensiamo che questa uguaglianza tende, ma non riesce a essere come l'uguaglianza intelligibile, è allora necessario che quest'ultima sia conosciuta da noi *prima* e indipendentemente dalla percezione dell'uguaglianza sensibile.

Per confrontare il sensibile all'intelligibile (giacché quanto si è detto dell'"uguaglianza" vale per ogni idea) è necessario che l'intelligibile sia conosciuto *prima* e indipendentemente dal sensibile. Esso è la regola e l'esemplare sul cui fondamento possiamo sviluppare la nostra conoscenza del mondo. Ciò vuol dire che la conoscenza del sensibile ha la funzione di farci *ricordare* quanto già conoscevamo – e che evidentemente avevamo dimenticato, se è necessario l'incontro col sensibile perché l'intelligibile ci si renda noto.

Nella vita presente, la conoscenza umana è dunque *reminiscenza*, ricordo di un sapere già posseduto e poi dimenticato. Poiché la nascita dell'uomo è anche l'inizio della sua conoscenza sensibile, è necessario che la conoscenza del mondo intelligibile – ossia la conoscenza della verità – *preesista* alla nascita. E poiché l'anima è appunto la conoscenza dell'intelligibile, si deve affermare che l'anima nostra preesiste alla vita presente, ossia al nostro prendere forma umana e al nostro entrare, con la nascita, nel corpo e nel mondo visibile.

d) Le facoltà dell'anima e la "giustizia" dell'individuo. – Tuttavia l'anima non è soltanto intelligenza e ragionamento. C'è in essa anche la tendenza alla soddisfazione dei nostri *appetiti* (brame, istinti, desideri). Questa tendenza non può identificarsi alla parte razionale dell'anima, ché anzi è spesso in contrasto con essa (come accade, ad esempio, quando con ragionamenti ci vietiamo di assecondare certi nostri istinti).

E c'è infine un terzo aspetto dell'anima: quello per il quale ci adiriamo e ci sdegniamo. È anch'esso diverso dalla facoltà razionale dell'anima, ma si distingue anche da quella appetitiva, tanto che spesso ci si sdegna per azioni compiute sotto l'impulso degli appetiti. Oltre la *facoltà razionale* e quella *appetitiva* esiste dunque una facoltà *passionale* dell'anima.

Se la facoltà appetitiva è irrazionale (giacché mira semplicemente alla soddisfazione dei nostri istinti), quella passionale è invece portata per sua natura a lasciarsi dominare dalla ragione, purché non sia guastata da una cattiva educazione.

Il *giusto* è colui nel quale la ragione esercita il compito che le è proprio: dominare e guidare gli istinti e le passioni, in modo che questi non le impediscano di sollevarsi alla conoscenza della verità. In questa definizione dell'uomo giusto la ragione non va intesa in un modo qualsiasi, bensì come quella *conoscenza della verità*, che si costituisce attraverso la liberazione dall'opinione. Pertanto, solo il filosofo può essere "giusto" e questa sua giustizia gli garantisce, nella vita futura, la pura e piena contemplazione della verità.

12. *La verità e lo Stato*

Tuttavia questa definizione di "giustizia" riguarda soltanto l'individuo: essa deve venire integrata in una dimensione più ampia, quella del rapporto degli individui nello Stato. L'idea di Stato (*politéia*) e la sua presenza nel mondo sensibile sono state indagate da Platone con attenzione particolare. Si tratta degli aspetti più noti della filosofia di Platone, e se ne potrebbe tralasciare qui l'esposizione. Ma li richiameremo per

sommi capi, invitando il lettore a tener presente che essi mostrano il loro significato più autentico solo se in essi si scorge l'esplicazione del principio fondamentale della filosofia antica (e quindi dell'intera storia della filosofia come *epistéme*): che *la verità ha un carattere pratico*, sia perché deve guidare la vita dell'uomo, sia perché lo scopo supremo della vita è produrre nell'uomo la contemplazione della verità. In tale prospettiva, quegli aspetti della filosofia di Platone sono ben lontani dall'essere arbitrari o paradossali, come a prima vista potrebbe sembrare, e formano anzi il punto di riferimento ineliminabile e costante di ogni indagine dedicata dalla cultura occidentale al problema della società e dello Stato.

In Platone emerge nel modo più possente che l'*epistéme* si proietta inevitabilmente nella struttura dello Stato, il quale dunque non è affidato alle escogitazioni e pattuizioni dei singoli, ma ha esso stesso una struttura immodificabile ed eterna, per la quale è reso possibile all'uomo raggiungere il Bene, consistente nella contemplazione della verità, e realizzare la giustizia sulla terra. La storia dell'*epistéme* è la storia stessa dello "Stato etico" – dello Stato cioè che mira alla realizzazione del Bene e di cui Platone ha dato l'immagine più grandiosa. Il tramonto dell'*epistéme* sarà insieme il tramonto dello Stato etico. Il tramonto dell'*epistéme* nella scienza moderna sarà cioè, insieme, il tramonto della concezione *assolutistica* nella concezione *democratica* dello Stato.

Nella seconda parte del "mito della caverna", il prigioniero che è riuscito a liberarsi dalle catene e a uscire dalla caverna è il filosofo. Ricordando la sua vita precedente, la commisera e si reputa beato. Ma se egli *ritorna* nella caverna e tenta di liberare quanti vi sono rimasti, è inevitabile che egli appaia un intruso e un sovvertitore dell'ordine umbratile che vi regna, ed è quindi inevitabile che in nome di quest'ordine egli venga ucciso.

Eppure il filosofo conosce la verità; sì che se egli guidasse la vita che si svolge nella caverna, essa sarebbe il più possibile conforme alla verità e al bene.

Questa è la grande proposta di Platone: proprio perché la filosofia deve guidare la vita dell'uomo, *la filosofia deve guidare gli Stati*. «Non è possibile per gli Stati la cessazione dei mali e neppure per il genere umano, se i filosofi non regnano negli Stati, o quelli che ora chiamiamo re e principi non praticano genuina e buona filosofia, e se non si congiungono insieme potere politico e filosofia, e se non si estromettono con la forza tutti coloro che tendono solamente all'una o solamente all'altra.» (*Repubblica*, 473)

Solo apparentemente questo concetto è utopistico. In effetti le categorie del pensiero filosofico sono andate via via determinando la struttura di fondo dello Stato e della società occidentale, anche se in modi diversi da quello specificamente proposto dalla concezione politica di Platone.

La liberazione dell'uomo, che conduce dall'opinione alla verità, non può essere infatti un'avventura del singolo individuo che, come filosofo, si isola dalla società in cui vive: è la società stessa che deve organizzarsi in vista del raggiungimento della verità. Se la liberazione dell'uomo è un processo che non investe soltanto il singolo, ma l'intera comunità, si tratta allora di accertare come dev'essere costituito lo Stato, affinché in esso sia reso possibile il concreto rapporto che nella vita presente l'uomo può instaurare con la verità, ossia con la contemplazione dell'eterno mondo delle idee.

L'isolamento del filosofo (il suo non voler ritornare nella caverna) è inevitabile in quegli Stati che non si preoccupano di vivere conformemente alla verità e al bene – e sono tutte quelle forme di Stato con cui Platone aveva storicamente a che fare. Ma a questa critica negativa delle forme storiche dello Stato deve succedere una critica positiva, ossia un'azione pratica volta alla distruzione di quelle forme e alla edificazione della forma in cui sia massimamente presente l'*idea* stessa dello Stato e che, in questo senso, si può chiamare Stato ideale.

In questa diversa situazione, il filosofo non può isolarsi: pur avendo sperimentato una forma di vita superiore a quella di reggitore dello Stato (la vita al di fuori della caverna), e anzi proprio per questa sua esperienza che non gli fa deside-

rare né il potere né la ricchezza, egli ha il dovere di porsi alla guida dello Stato (ossia di ritornare nella caverna e guidare gli uomini che la abitano), affinché il bene sia partecipato dall'intera comunità.

Nello Stato ideale si deve innanzitutto tener conto della *natura* con cui ogni uomo nasce e che è diversa in ciascuno. Infatti, se l'anima preesiste alla sua incarnazione, la natura e il carattere che l'uomo possiede nella sua vita sensibile sono proprio ciò che l'anima ha voluto essere incarnandosi, e questa volontà originaria è immodificabile nella vita presente. Ognuno nasce pertanto con la natura di agricoltore o di artigiano, di poeta, di guerriero, di re, di filosofo. Ma non ogni natura umana può essere inserita nello Stato. Se infatti esso ha origine perché ciascuno di noi non basta a sé stesso, in esso dovrà esistere la classe dei *produttori di beni* (agricoltori, artigiani, commercianti), dei *guerrieri*, per la difesa dai nemici esterni, e dei *reggitori-filosofi*; ma non potrà esserci posto per tutte quelle nature che sono la degenerazione delle classi fondamentali (ad esempio i tiranni, i demagoghi, i sofisti), e che, come i poeti e gli artisti, allontanano il popolo dalla verità.

Custodi dello Stato, i guerrieri e i filosofi formano la classe dominante. Legato alla propria natura, ognuno nasce dominatore o dominato: nessun passaggio da una classe (cioè da una "natura") all'altra. Come non esiste passaggio da un ulivo a un lupo e da un lupo a un uomo. D'altra parte la classe dominante non ha altro scopo che il bene dei dominati, come lo scopo del pastore è il bene del gregge. Pertanto i custodi dello Stato non debbono trasformarsi in oppressori della classe inferiore. A tal fine si dovranno eliminare tutte le occasioni che possono alimentare la cupidigia e l'egoismo dei custodi; soprattutto sarà eliminata ogni forma di proprietà privata, e la famiglia stessa: nella classe dominante donne e figli saranno in comune e comune l'educazione. Sì che re saranno soltanto coloro che in filosofia e in guerra saranno stati i migliori. "Aristocrazia" significa appunto "dominio dei migliori", ed è la forma perfetta di governo.

Vi è dunque una stretta analogia tra struttura dell'anima individuale e struttura dello Stato. Alla facoltà appetitiva corrisponde la classe dei produttori di beni, ossia di coloro che mirano alla soddisfazione dei bisogni materiali; alla facoltà passionale la classe dei guerrieri; a quella razionale quella dei filosofi. Pertanto la "temperanza" è la virtù propria della parte appetitiva dell'anima e della classe dei produttori di beni: consiste nel lasciarsi guidare dalla ragione, in modo che il godimento dei beni sensibili non divenga lo scopo ultimo della vita. La "fortezza" è la virtù della facoltà passionale e della classe dei guerrieri e consiste nel saper affrontare, anche attraverso dolori, ciò che la ragione individuale e la classe dei filosofi reggitori dello Stato prescrivono. La "sapienza", infine, è la virtù della facoltà razionale e della classe dei reggitori: essa è la capacità di guidare, nell'individuo, le facoltà e, nello Stato, le classi inferiori; e tale capacità si fonda sulla conoscenza della verità e del bene.

E come un individuo è giusto perché in lui le facoltà dell'anima svolgono il compito che è loro proprio, così nello Stato si realizza la *giustizia* – che dunque è la virtù suprema – perché ogni classe rispetta la propria natura; onde i reggitori guidano conformemente alla verità e le altre due classi seguono docilmente tale guida.

Se alla verità non si rapporta soltanto il singolo individuo, ma l'intera comunità, ciò non significa peraltro che tutti debbano diventare filosofi: lo impedisce la natura che ciascuno si trova ad avere. Nello Stato il culmine della pienezza umana può essere raggiunto soltanto da pochi. I molti si rapportano indirettamente alla verità: in quanto si lasciano guidare dai pochi che la posseggono. L'*educazione* – che consiste nella predisposizione dei mezzi che consentono all'individuo di raggiungere la propria pienezza umana – è quindi diretta ai pochi, cioè ai custodi dello Stato. Identica per maschi e femmine, impartita non da privati (come per lo più avveniva nell'antichità), ma dallo Stato. Il quale si occupa del futuro custode prima ancora che esso nasca, prestabilendo i matrimoni tra le nature migliori (appartenenti alla classe dei custodi)

ed eliminando coloro che nascono con imperfezioni. I nati secondo gli accorgimenti dello Stato sono subito affidati a pubblici luoghi di educazione, dove non siano più conosciuti dai loro genitori carnali. In questo modo, all'interno della classe dei custodi, genitori di ogni giovane sono tutti gli adulti e ogni adulto ha come figli tutti i giovani. La dimensione e i modi della vita familiare restano così estesi all'intera classe degli uomini superiori.

Il generale criterio educativo è dato dall'armonico sviluppo del corpo e della mente (ossia dalla ginnastica e dalla "musica" – intesa appunto, quest'ultima, come educazione globale dell'anima), sì che né la cura del corpo né quella dell'anima devono essere fine a sé stessi. Lo Stato ha cura innanzitutto di eliminare i pericoli che possono nascere da una cattiva educazione religiosa e dall'arte. Nei poemi di Omero, su cui è soprattutto basata l'educazione religiosa dei Greci, gli dèi hanno gli stessi vizi e debolezze dell'uomo e si instilla nei modi più sottili il terrore per la morte e per la vita nell'aldilà. È dunque un'educazione sbagliata, che allontana i giovani dalla verità e che nello Stato ideale deve essere sostituita da un'immagine appropriata degli dèi (essi sono buoni e non portano invidia agli uomini) e dell'oltretomba. Non si tratta ancora di educazione filosofica, ma anche a questo più elementare livello l'educazione deve lasciare intravedere il senso autentico della verità.

Per Platone, i poeti non solo raccontano molte e grandi menzogne, ma nelle loro opere la bellezza, invece di servire come via che conduca dal sensibile all'intelligibile, è il vincolo col quale essi chiudono l'uomo nel sensibile. L'amore per la bellezza, infatti, è sì dapprima amore per i bei corpi (quindi è amore sessuale), ma è anche insoddisfazione per la semplice bellezza sensibile ed è quindi tendenza alla bellezza delle anime e, infine, alla bellezza della verità. Amore (*Éros*) esprime pertanto il senso stesso della filosofia. Nella poesia e nelle arti, invece, l'amore della bellezza si realizza in modo da impedire l'ascesa alla bellezza intelligibile, perché poesia e arte costruiscono oggetti fatti a *imitazione* del mondo sensibile. Poiché questo è a sua volta imitazione del mondo intelligibile, poesia e arte, invece di condurre al modello intelligibile, di cui il mondo sensibile è imitazione, immergono l'uomo nelle imitazioni dell'imitazione, allontanandolo così dalla verità. Oltre alle concezioni mitologiche, anche l'arte e la poesia imitative debbono essere bandite dall'educazione dei custodi dello Stato.

I guerrieri che abbiano dimostrato particolari attitudini di intelligenza saranno educati per diventare filosofi e reggitori dello Stato. Dopo lo studio dell'aritmetica, geometria, astronomia e musica (come studio dei rapporti matematici dei suoni), quella piccola minoranza che mostrerà di *saper cogliere l'uno nel molteplice* sarà introdotta, non prima dei trent'anni, allo studio della dialettica. Dai trentacinque ai cinquant'anni i filosofi si avvicenderanno alla guida dello Stato.

Il fallimento dell'educazione porta alla degenerazione dello Stato. La perfetta forma di governo – quella aristocratica – diventa allora "timocrazia" (dominio dell'ambizione): è la forma di governo degli Spartani. La corruzione della timocrazia porta all'"oligarchia" (dominio del censo) e la crisi di quest'ultima alla "democrazia" che elimina i privilegi economici dei pochi. A sua volta, per un movimento di reazione alla eccessiva libertà, la democrazia è distrutta dal peggiore dei domini: la tirannide, che soffoca ogni verità e libertà.

13. *Il significato globale dell'esistenza umana*

L'affermazione dell'eternità dell'anima consente a Platone di *ipotizzare* una vicenda ciclica dell'esistenza, dove le anime s'incarnano successivamente in vite diverse, assumendo forma umana o animale, e ricevendo dopo la morte il premio o il castigo per la vita condotta. Nel *Fedro* Platone descrive l'inizio del ciclo, paragonando ogni anima a un auriga che su una biga alata guida un cavallo buono e uno cattivo, in una divina processione che muove alla contemplazione del mon-

do intelligibile. Per l'incapacità dell'auriga a domare il cavallo cattivo (che rappresenta un'originaria tendenza alla non-verità) l'anima perde le ali e cade sulla terra. Incarcerata in un corpo, vive un tipo di vita proporzionato a quanto essa è riuscita a contemplare del mondo intelligibile. Solamente la ragione del filosofo può quindi rimettere le ali e riportare l'anima al seguito degli dèi felici.

Nella filosofia di Platone l'esistenza dell'uomo è prospettata dunque in un orizzonte estremamente ampio e complesso. L'anima dell'uomo è eterna, preesiste all'attuale vita sensibile e continua a esistere immortale dopo la morte del corpo. Ma, in contrasto con la concezione mitologica da Omero a Eschilo, Platone mette potentemente in rilievo come sia l'anima stessa a decidere il proprio destino: il bene e il male, la felicità e l'infelicità non son dati in sorte agli uomini dall'imperscrutabile volontà degli dèi, bensì sono ciò che l'anima stessa *vuole*. L'anima vive la vita che ha voluto. Poiché non esiste vero bene e vera felicità senza verità, la filosofia, come amore della verità, è la via che conduce al massimo bene e alla massima felicità. E l'organizzazione filosofica dello Stato è l'aspetto globale e fondamentale dell'ascesa dell'uomo alla verità.

Note bio-bibliografiche

1. Platone (il cui vero nome era Aristocle: Platone è un soprannome che deriva da *platòs*, che in greco significa "ampio, largo, esteso") fu il più importante tra i discepoli di Socrate e, probabilmente, quello che meglio riuscì a cogliere lo spirito autentico del filosofare socratico. Nacque ad Atene, da una famiglia ricca e aristocratica e, come egli stesso ci narra in un passo della *Lettera VII* (324b [per la numerazione delle pagine dei testi platonici cfr. più sotto]), fu presto interessato alla vita politica della sua città. Le concrete vicende politiche ateniesi (e, in particolare, il processo e la condanna a morte di Socrate), fecero sì, tuttavia, che Platone sviluppasse una sorta di disgusto per il modo in cui veniva condotta l'attività politica e di governo e per la corruzione che l'accompagnava: «Indotto di nuovo a riflessione su queste vicende, su chi si occupa di politica, su le leggi, su la morale in genere, quanto più passava il tempo e andavo avanti nell'età facendo di queste considerazioni, tanto più mi sembrava difficile riuscire a far qualcosa con la politica. [...] Compresi, infine, che tutte quante le città di allora si trovavano ad essere malamente governate [...], e fui costretto a limitarmi a fare gli elogi della retta filosofia, come quella da cui sola può venire la capacità di scorgere ciò che è giusto nella vita pubblica e in quella privata; mai le generazioni degli uomini avrebbero potuto liberarsi dai mali, fino a che o non fossero giunti ai vertici del potere politico i filosofi veri e schietti, o i governanti della città non diventassero, per un destino divino, filosofi» (*Lettera VII*, 325c-326b, tr. it. in Platone, *Lettere*, Rizzoli, Milano 1986, pp. 143-147). Nacque così il progetto, articolato nelle pagine della *Repubblica*, di una città giusta, governata dai filosofi, che Platone tentò anche, senza successo, di attuare concretamente presso la corte del tiranno Dionigi di Siracusa. Dopo la morte di Socrate (399 a.C.) Platone aveva infatti abbandonato Atene, così come avevano fatto la maggior parte dei suoi condiscepoli (con

l'eccezione di Antistene). Fu per qualche tempo a Megara ospite di Euclide; poi a Cirene, ospite del matematico Teodoro; quindi in Italia, presso i pitagorici; e in Egitto. La *Lettera VII* tace dei viaggi a Cirene e in Egitto, ma conferma esplicitamente (326b sgg.) il viaggio in Italia (e parla anche di viaggi successivi, ancora in Italia, svoltisi nel 367 e nel 361 a.C.). Fu durante questo viaggio, fatto probabilmente per conoscere i pitagorici, che Platone conobbe Dionigi di Siracusa (col quale i rapporti divennero presto difficili), e il suo parente Dione, nel quale Platone credette, erroneamente, di trovare quel filosofo-re del quale abbiamo detto poc'anzi. Tornato ad Atene dal primo viaggio in Sicilia, Platone fondò una scuola (l'Accademia, così chiamata perché situata nei pressi dei giardini dedicati all'eroe Accademo), che divenne una vera e propria istituzione, all'interno della quale la filosofia platonica venne conservata e rielaborata per secoli (gli storici distinguono, nella storia dell'Accademia platonica, tre fasi successive: l'Antica Accademia, composta dai platonici che furono direttamente discepoli del maestro, dal 387 al 264 a.C. circa; la Media Accademia, da Arcesilao di Pitane, IV-III sec. a.C., a Carneade di Cirene, III-II sec. a.C., di orientamento scettico; la Nuova Accademia, II-I sec. a.C., iniziata da Filone di Larissa).

Le opere di Platone ci sono pervenute per intero. Sono trentasei scritti, che già gli antichi avevano suddiviso in nove tetralogie che riuniscono opere tematicamente affini:

1) *Eutifrone* (*o della santità*), *Apologia di Socrate*, *Critone* (*o del dovere*), *Fedone* (*o dell'anima*).

2) *Cratilo* (*o della correttezza dei nomi*), *Teeteto* (*o della conoscenza*), *Sofista* (*o dell'essere*), *Politico* (*o dell'arte di governare*).

3) *Parmenide* (*o delle Idee*), *Filebo* (*o del piacere*), *Simposio* (*o del bene*), *Fedro* (*o della bellezza*).

4) *Alcibiade maggiore* (*o della natura dell'uomo*), *Alcibiade minore* (*o della preghiera*), *Ipparco* (*o dell'avidità di guadagno*), *Gli amanti* (*o della filosofia*).

5) *Teagete* (*o della sapienza*), *Carmide* (*o della temperanza*), *Lachete* (*o della fortezza*), *Liside* (*o dell'amicizia*).

6) *Eutidemo* (*o dell'eristica*), *Protagora* (*o dei sofisti*), *Gorgia* (*o della retorica*), *Menone* (*o della virtù*).

7) *Ippia maggiore* (*o del bello*), *Ippia minore* (*o della falsità*), *Ione* (*o sull'Iliade*), *Menesseno*.

8) *Clitofonte* (*o Protrettico*), *Repubblica* (*o della giustizia*), *Timeo* (*o della natura*), *Crizia* (*o sull'Atlantide*).

9) *Minosse* (*o della legge*), *Leggi* (*o della legislazione*), *Epinomide* (*o filosofo*), *Lettere*.

Le edizioni moderne degli scritti platonici fanno riferimento alla paginazione della prima edizione critica, quella di Enrico Stephanus (Parigi 1578). Ogni pagina di questa edizione è suddivisa in cinque paragrafi, che vengono indicati con le prime cinque lettere dell'alfabeto. Nelle edizioni scientifiche degli scritti platonici vengono riprodotti in margine il numero della pagina e la lettera corrispondente al paragrafo (e, eventualmente, la riga) cui il passo si riferisce (*Simposio*, 192e, per esempio, significa che il passo in questione si trova a p. 192 dell'edizione Stephanus nel quinto paragrafo).

Delle *Opere* di Platone esistono diverse traduzioni italiane. Tra quelle complete segnaliamo quella di E. Turolla, Rizzoli, Milano 1964[2] [1953], 3 voll.; quella a cura di vari traduttori e coordinata da G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1974[3] [1966], 2 voll. (ristampata poi in 9 volumi dallo stesso editore nel 1982); *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, Utet, Torino 1970, 2 voll.; *Dialoghi politici e Lettere*, a cura di F. Adorno, Utet, Torino 1970[2] [1953-58], 2 voll. Numerose le traduzioni di singoli dialoghi, tra le quali si segnalano, oltre che per la loro accuratezza, anche per l'ottimo commento, quelle che Giovanni Reale ha compiuto per conto dell'editrice La Scuola di Brescia: il *Critone* (1961), il *Menone* (1962), l'*Eutifrone* (1964), il *Gorgia* (1966), il *Protagora* (1969), il *Fedone* (1970), tutte più volte ristampate.

Su Platone: A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera* [1909], tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1968; E. Berti, *Struttura e significato del "Parmenide" di Platone*, in "Giornale di Metafisica", 26, 1971, pp. 495-526 (ristampato in Id., *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, pp. 297-327); G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971; J. Derrida, *La farmacia di Platone* [1972], tr. it., Jaka Book, Milano 1985; F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1986[3] [1978] (con ampia bibliografia critica); H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1987[2] [1982]; Id., *La nuova immagine di Platone*, Napoli 1986; H.G. Gadamer, *Studi platonici*, tr. it., Marietti, Casale Monferrato 1983-84, 2 voll.; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1987[5] [1984]; K. Gaiser, *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone ad oggi*, Bibliopolis, Napoli 1985; Id., *La metafisica della storia in Platone*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1988.

Si vedano anche: R. Lissoni (a cura di), *Il "Sofista" di Platone e il problema del divenire nel mondo greco*, Paravia, Torino 1989; M. Sacchetto (a cura di), *Il "Cratilo" di Platone e la filosofia del linguaggio dai Presocratici agli Stoici*, Paravia, Torino 1990; M. Pancaldi-M. Trombino (a cura di), *L'"Apologia di Socrate" di Platone e il problema della giustizia nel mondo greco*, Paravia, Torino 1991.
I testi degli Accademici, con traduzione italiana e commento, sono pubblicati nella collana "La scuola di Platone", diretta da M. Gigante e pubblicata dall'editrice Bibliopolis di Napoli (1980 sgg.). Su di loro cfr. M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Olschki, Firenze 1979; Id., *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Guerini e associati, Milano 1989.

X

L'*epistéme* nella filosofia di Aristotele

1. *Riepilogo*

Per Parmenide, solamente il puro essere *è*: le concrete determinazioni dell'universo *non sono*, la loro esistenza è solo opinione illusoria. Introducendo la distinzione tra i due sensi del "non-essere", Platone mostra come l'affermazione dell'esistenza delle determinazioni molteplici (inderogabilmente attestata dall'esperienza) non implichi l'identificazione dell'essere e del niente – non costringa cioè ad affermare che il niente esiste. Il pensiero filosofico (l'*epistéme*) può così affermare, ormai libero dall'aporia in cui era rimasto avvolto, che ogni determinazione *è*, e che quindi la totalità dell'"essere" (che per Parmenide si identifica al puro essere indeterminato) include ogni determinazione. E quindi l'*epistéme* può affrontare, libera dall'ipoteca di Parmenide, i problemi della vita dell'uomo nel mondo molteplice e diveniente e soprattutto il problema dello Stato.

2. *La "filosofia prima"*

a) Il principio unificatore del molteplice è l'ente. – Su questo nuovo modo di intendere il senso dell'essere si innesta il gigantesco contributo della filosofia di Aristotele (384-322 a.C.; cfr. Nbb 1). In essa è innanzitutto confermato nel modo più esplicito che il principio unificatore del molteplice, ossia ciò che tutte le cose ed eventi hanno di identico, è il loro essere un "ente", il loro essere cioè un "qualcosa-che-è":

una determinazione (casa, albero, stella, Dio, uomo) esistente, un essere determinato. Un ente (o *essente*, o "essere") è la sintesi tra una determinazione e il suo *esistere*.

b) La conoscenza dell'ente in quanto determinato. – Ogni conoscenza e attività umane si riferiscono all'ente. Il loro oggetto non è cioè un nulla, ma *qualcosa che è*. Ma le comuni conoscenze e attività dell'uomo, comprese quelle di carattere tecnico e scientifico, non prendono in considerazione l'*ente in quanto ente*, bensì l'*ente in quanto è determinato* in questo o quel modo.

Ad esempio, ciò di cui la matematica si occupa è il numero; e il numero non è un niente, ma qualcosa che è, un ente. Sennonché la matematica non considera, di questo ente, il suo essere, appunto, "ente", ma considera il suo essere "numero" e le proprietà che gli convengono in quanto è numero. La matematica, cioè, si riferisce sì a un ente, a qualcosa che è, ma di questo "qualcosa-che-è" non parla, ma parla del modo in cui questo qualcosa è *determinato*: parla del numero. Considera cioè l'ente *in quanto esso è numero*. E l'astronomia considera un cert'altro ente in quanto esso è corpo celeste; la politica considera un cert'altro ente ancora in quanto esso è uomo socievole, ecc.

c) La scienza dell'ente in quanto ente. – Vi è invece una forma emergente di scienza – la "scienza" o *epistéme* per eccellenza, che Aristotele chiama "filosofia prima" (cioè prima e fondamentale rispetto a ogni altra) e che poi verrà chiamata "ontologia" o "metafisica" – dove non si considera l'ente in quanto esso è determinato in questo o quel modo, ma si considera l'*ente in quanto ente*. Mentre le discipline particolari (e tutte le forme della conoscenza umana) considerano, degli enti, il loro esser numero, corpo celeste, uomo socievole, ecc., invece la "filosofia prima" considera, del numero, del corpo celeste, dell'uomo socievole e di ogni cosa, il loro esser *ente*: considera che cosa significhi "ente", rileva che ogni cosa è un ente e porta alla luce le proprietà che alle cose convengono non in quanto esse sono determinate in un certo modo, ma in quanto esse sono ente.

E poiché ogni cosa è ente, le proprietà che convengono all'ente in quanto ente non si riferiscono soltanto a questa o quella regione dell'ente (mentre a questa o quella regione si riferiscono le proprietà che convengono all'ente in quanto determinato in un certo modo) ma si riferiscono alla totalità degli enti (divenienti o immutabili che siano). *La "filosofia prima", come scienza dell'ente in quanto ente, è, proprio per questo, scienza della totalità dell'essere.* E quindi è il fondamento di ogni altra scienza e conoscenza umane – le quali considerano soltanto una parte della totalità degli enti, e di questa parte non considerano le proprietà che le convengono in quanto essa è ente, ma quelle che le convengono in quanto essa è quel certo ente che è (per esempio numero).

3. *L'incontrovertibilità della filosofia prima*

a) Il "principio di non contraddizione". – La proprietà fondamentale dell'ente in quanto ente è costituita – come già Parmenide aveva messo in luce – dalla contrapposizione dell'*essere* al *non-essere*. Ma il nuovo senso che l'"essere" acquista nel pensiero platonico e aristotelico rinnova anche il senso di quella contrapposizione, recuperando il modo in cui Eraclito aveva inteso la contrapposizione tra le cose. Infatti, ciò che si contrappone al non-essere non è più semplicemente il puro essere indeterminato di Parmenide, ma *ogni ente* determinato.

Inoltre, la distinzione platonica tra il "non-essere" assoluto e il "non-essere" relativo implica che ogni essere si contrapponga in due sensi al non-essere: nel senso che ogni essere (o ente) non è un niente, e nel senso che ogni essere non è ogni altro essere diverso da esso. Ad esempio, la luna non solo non è un niente (un non-essere assoluto), ma non si identifica nemmeno con le altre determinazioni dell'essere

– le quali sono il non-essere *della luna* (nel senso, appunto, che *non sono* la luna, pur *essendo* a loro volta qualcosa).

Aristotele formula così la contrapposizione dell'essere al non-essere: «*È impossibile che, per il medesimo rispetto, la stessa cosa sia e non sia*» (cioè esista e non esista, sia così e non sia così, sia così e sia il *contrario* di così).

A tale formulazione è essenziale l'espressione «per il medesimo rispetto», giacché se per il medesimo rispetto una cosa non può essere, ad esempio, insieme piccola e grande, invece può ben esserlo sotto rispetti diversi: può essere piccola *oggi*, grande *domani*; piccola rispetto a *x*, grande rispetto a *y*. È questo – che verrà chiamato "principio di non contraddizione" – il principio più saldo e più noto di tutti, che non ha nulla di ipotetico e senza di cui non si potrebbe comprendere o conoscere alcunché. Esso è quindi il "principio primo", ossia il fondamento dell'intera conoscenza umana, è la conoscenza intorno alla quale l'uomo non può trovarsi in errore, ed è l'espressione originaria e concreta della ragione – di quella ragione cioè che non è separata, come in Parmenide, dall'esperienza, ma che il pensiero filosofico, a questo punto del suo sviluppo, è riuscito a conciliare con l'esperienza.

b) L'innegabilità del principio di non contraddizione. – Il primo principio è per sé stesso evidente; quindi non è una conoscenza che debba essere "dimostrata". Infatti c'è bisogno di dimostrare le conoscenze che non sono per sé evidenti; e tali conoscenze vengono dimostrate (qualora siano dimostrabili) riportandole da ultimo al primo principio, e cioè mostrando che esse sono implicate da questo, e che quindi la loro negazione implica la negazione di questo.

La "dimostrazione" che connette certe conoscenze al principio di non contraddizione, mostrando il legame necessario che sussiste tra questo e quelle, è la dimostrazione filosofica per eccellenza. Nelle "scienze" non filosofiche, invece, la dimostrazione non risale al primo principio, ma solamente a certe conoscenze specifiche (ad esempio i postulati e gli assiomi della geometria euclidea), che pur non possedendo l'evidenza del primo principio e avendo quindi in esso il loro fondamento possibile, sono assunte come principi, all'interno delle singole discipline.

Se, proprio per la sua evidenza, il primo principio non può essere dimostrato, si può peraltro *mostrare* la sua incontrovertibilità o innegabilità: *facendo vedere che esso è implicitamente affermato anche da chi intende negarlo.*

Infatti, anche il negatore del primo principio deve dare un *significato determinato* a quel che dice; è necessario cioè che anche le sue parole abbiano *un certo* significato e *non un altro*. Ciò vuol dire che anche il negatore del principio di non contraddizione non intende contraddirsi: appunto perché non consente che le parole da lui usate abbiano e non abbiano il significato che egli conferisce loro. Volendo distruggere la ragione egli è così costretto a ragionare.

Ché se egli fosse indifferente al fatto che le parole da lui usate abbiano un significato determinato, allora il suo discorso non sarebbe nemmeno una negazione del primo principio: egli non direbbe nulla e, dice Aristotele, sarebbe «simile a un tronco».

Questa "confutazione" della negazione del primo principio, contenuta nel libro IV della *Metafisica* aristotelica, può essere considerata come la prima e più importante indagine (che per altro ha rilevanti anticipazioni in Platone), volta a stabilire esplicitamente in che senso e perché la filosofia sia un sapere incontrovertibile e quindi necessario e assoluto.

c) L'esperienza e il noûs. – Ma la filosofia prima, come scienza delle proprietà dell'ente in quanto ente, implica anche la presenza, ossia la manifestazione, l'esperienza, degli enti: questi possono essere oggetto della filosofia prima solo *in quanto si manifestano* nella loro intelligibilità – quella intelligibilità che Platone ha ormai esplicitamente posto come il modo essenziale secondo cui l'essere si rapporta alla conoscenza umana. Incontrovertibile e necessaria non è quindi la sola incontraddittorietà degli enti, ma anche la loro manifestazione, il loro apparire come oggetti dell'esperienza uma-

na. Infatti, anche la manifestazione degli enti è, come il principio di non contraddizione, per sé evidente.

Aristotele chiama *noûs* l'intellezione degli enti manifesti nella loro intelligibilità, e quindi in quella loro intelligibilità originaria che è espressa dal principio di non contraddizione. Il *noûs* è quindi l'unità di esperienza (cioè della manifestazione degli enti) e di ragione (principio di non contraddizione), ed è su questa unità che la scienza si fonda.

Secondo l'espressione platonica, il *noûs* è il "principio non ipotetico di ogni cosa".

4. *Filosofia prima e teologia*

D'altra parte, mentre il principio di non contraddizione indica la proprietà originaria dell'ente in quanto ente, e quindi di ogni ente – sia di quelli che si manifestano, sia di quelli (se esistono) che non si manifestano –, la manifestazione degli enti *apre il problema* se essa sia oppure no, a sua volta, una proprietà dell'ente in quanto ente. Poiché gli enti manifesti sono divenienti, quel problema equivale al *problema* – che è il problema "metafisico" per eccellenza – se oltre gli enti divenienti esistano enti immutabili ed eterni, e cioè se gli enti manifesti siano la totalità oppure soltanto una parte della totalità degli enti.

Aristotele sa bene che sin dal suo inizio la filosofia ha affermato l'esistenza dell'ente immutabile – cioè l'*arché* della totalità dell'ente – e che l'*arché* non è un ente manifesto («la *phýsis* ama nascondersi», diceva Eraclito), ma è un ente la cui esistenza viene affermata in base al principio che dal nulla non si genera nulla. Ma la filosofia prima, in quanto *epistéme*, non può accettare passivamente i risultati dei filosofi del passato, ma deve vagliarli e ripercorrere il processo che ha condotto sino a essi, per stabilire sino a che punto essi siano conformi al concetto che l'*epistéme* ha, e ormai sa di avere, di sé stessa. Non è quindi un caso che Aristotele sia il primo storico della filosofia.

La filosofia prima è quindi, da un lato, scienza dell'ente in quanto ente; dall'altro lato è la scienza che ha il compito di risolvere il problema se la realtà diveniente e manifesta sia o non sia la totalità dell'ente. La filosofia prima aristotelica risolve questo problema "dimostrando" (cfr. § 12) che *oltre* alla realtà diveniente manifesta esiste una realtà immutabile, eterna, sommamente cosciente di sé e sommamente felice, che Aristotele chiama "Dio". La filosofia prima – cioè la scienza dell'ente in quanto ente – culmina così nella *teologia razionale*. La "metafisica" è appunto il processo che conduce la scienza dell'ente in quanto ente dall'affermazione dell'esistenza dell'ente diveniente (identificato alla *phýsis*) all'affermazione dell'ente immutabile. In questo modo, Aristotele conferma il significato fondamentale, o almeno un aspetto decisivo del significato fondamentale, del pensiero filosofico da Talete a Platone.

5. *Teologia e principio di non contraddizione*

Intanto, va osservato che la struttura di fondo della "dimostrazione" aristotelica dell'esistenza del Dio immutabile consiste nel mostrare il legame che unisce questa esistenza al principio di non contraddizione – e cioè nel mostrare che la negazione dell'esistenza del Dio immutabile implica la negazione di tale principio. In modo più o meno esplicito (meno esplicito prima di Parmenide, del tutto esplicito in Parmenide) questo era già avvenuto in tutti i filosofi che prima di Aristotele avevano affermato l'esistenza del divino.

Affermare infatti che dal nulla non si genera nulla e che quindi le cose provengono da una *phýsis* immutabile significa pensare, sia pure implicitamente, che se il nulla generasse qualcosa, il nulla sarebbe essere, e cioè significa negare ciò che è espresso dal "principio di non contraddizione".

Anche Platone afferma che l'idea è eterna perché il significato universale che è contenuto dal concetto non può variare e diventare il proprio altro (la bellezza è cioè eternamente bellezza, perché, a differenza dell'uomo bello che può diventare

brutto, la bellezza non può diventare bruttezza): anche in questo caso l'impossibilità che l'idea muti (e, ad esempio, la bellezza diventi bruttezza) è una conseguenza del principio di non contraddizione: la bellezza non può *diventare* bruttezza, perché è impossibile che la bellezza *sia* bruttezza.

6. *Il dualismo platonico-aristotelico*

Ma Aristotele ribadisce anche la frattura – il *dualismo* – che con Platone si produce nel modo in cui la filosofia greca pensa alla realtà. Una frattura, invero, che è presente in Platone e in Aristotele, ma non prima e nemmeno dopo di loro.

Per i primi pensatori greci che precedono e seguono Parmenide, l'*arché* domina, produce e mantiene in sé stessa tutte le cose. Il divino è, insieme, il reggitore e la materia delle cose. Ma Platone, dimostrando che il divino è immutabile ed eterno, è costretto a intendere la materia-madre dell'universo come diversa e *indipendente* dal divino: come una specie di dio selvaggio (il caos, madre delle cose) che viene persuaso dal Demiurgo a trasformarsi in cosmo, ma che non deve al Demiurgo la propria esistenza. Il padre e la madre dell'universo sono così i due *assoluti* in cui si spezza l'unità del Tutto. Non nel senso che in Platone venga meno l'affermazione dell'elemento comune a tutte le cose (perché anche la materia è un ente, cioè una determinazione che è – e in questo caso la determinazione è l'indeterminatezza stessa della materia); ma nel senso, appunto, che la potenza divina dell'*arché* trova un limite insormontabile nell'esistenza indipendente della materia. Che è appunto il *dualismo* che resta sostanzialmente confermato nel pensiero aristotelico.

7. *Aristotele critico e continuatore di Platone*

Ma la consonanza del pensiero aristotelico rispetto a quello di Platone si spinge ancora più a fondo. Non ci sarebbe nemmeno bisogno di sottolinearlo, se Aristotele non avesse invece voluto dare uno spicco particolare alla critica che egli rivolge alla dottrina platonica delle idee.

Aristotele tien fermo, come Platone, che la scienza ha come contenuto l'essere in quanto intelligibile, ma ritiene che vi sia una contraddizione di fondo nel *modo* in cui Platone intende l'intelligibilità degli enti. Se le idee sono, in quanto enti immutabili, *altro* dagli enti sensibili e divenienti cui esse corrispondono, come è possibile affermare che un'idea sia – rispetto all'ente sensibile che le corrisponde – *ciò che esso è*, la sua stessa essenza e sostanza? L'idea di uomo, ad esempio, è *ciò che* Socrate *è*. Ora, come può, ciò che Socrate è, essere *altro* e separato da Socrate stesso? Sarebbe come dire che qualcosa sia *altro e separato da sé stesso*.

Sennonché, si è visto, per Platone l'idea è sì *altro* dall'ente sensibile e diveniente, ma è anche *presente* in esso. L'ente sensibile "partecipa" e "imita" l'idea. Ad esempio, Socrate partecipa e imita l'idea di un uomo, nel senso che Socrate è uomo. Ma ciò non significa che un ente sensibile e divenient e (Socrate) sia un ente immutabile (l'idea di uomo, l'esser-uomo), e che quindi ciò che una cosa è sia altro e separato da tale cosa. Ciò che Socrate è – cioè il suo esser-uomo – è *presente* in Socrate; ma questa presenza *dipende* da quell'ente immutabile che è l'idea di uomo. L'esistenza dell'intelligibile (cioè dell'idea) che è presente nel sensibile (e quindi l'esistenza del sensibile) *dipende* dall'esistenza dell'intelligibile in sé, cioè in quanto ente immutabile. Ciò che Socrate è, è l'idea; ma non in quanto separata, ma in quanto presente in Socrate. In quanto separata (cioè in quanto ente immutabile), l'idea è *principio* della propria presenza nel sensibile, è il fondamento ultimo dell'intelligibilità del sensibile.

Ciò che Aristotele presenta come critica del pensiero platonico porta invece in piena luce quanto in tale pensiero tende a rimanere implicito. In generale, si può dire che la dottrina platonica dei due sensi del non-essere si perfeziona e si completa nella dottrina aristotelica dell'"ente in quanto ente" e, come avremo ora modo di accennare, dell'"analogia dell'ente".

Dinanzi a Platone sta ormai in piena luce che ciò che vi è di identico in ogni cosa è la sintesi di *determinazione* e di *essere*. Un ente è appunto una *determinazione-che-è*. (E Aristotele indica, mediante il principio di non contraddizione, l'incontraddittorietà dell'ente in quanto ente, cioè l'incontraddittorietà di ogni ente.) Ma la *determinazione* che è, può essere costituita o da un ente sensibile e diveniente, oppure da un ente puramente intelligibile e immutabile (l'idea). L'idea è il principio dell'esistenza e della conoscibilità dell'ente sensibile: tanto l'idea quanto il sensibile sono "enti", ma l'idea è ente *in modo diverso* da come lo è l'ente sensibile. Propriamente, Platone, mostrando i due sensi del "non-essere", e cioè mostrando che non è contraddittorio affermare che le determinazioni molteplici *sono*, mostra con ciò stesso che ogni determinazione è "ente" *in modo diverso dal modo in cui lo è ogni altro*. Inoltre riconduce questa infinita diversità di modi di esser ente a *un modo fondamentale*: quello in cui l'idea è ente. Infatti ogni ente o è un'idea o partecipa del mondo delle idee.

Aristotele illumina appunto, potentemente, il senso dell'affermazione che esiste un modo fondamentale tra i diversi modi dell'esser-ente. A questa analisi appartengono la dottrina aristotelica della *sostanza* (cfr. § 8) e la dottrina dell'*analogia dell'essere* (cfr. § 9).

8. *La struttura della sostanza e la scienza dell'ente in quanto ente*

Aristotele chiama *ousía* il "che cosa è" un ente.

Ousía è un sostantivo formato sul participio del verbo *éinai*, "essere". Tale participio, in italiano, significa "essente", "ente".

Ousía significa, alla lettera, l'"essere un ente", da parte dell'ente. Un ente è infatti, innanzitutto, un esser ente.

Ma il termine *ousía* non indica soltanto l'*essere un ente*, ma l'esser un ente *determinato* (ad esempio l'esser un ente che è *albero*, e non *uomo* – e infatti, come ha mostrato Platone, non esiste ente che non sia determinato). Non solo, ma *determinato in un certo modo* che non compete a tutti quegli enti che non sono un'*ousía* e che Aristotele chiama "accidenti" (un'italianizzazione, quest'ultima, del participio latino *áccidens*, dal verbo *accídere*, che sìgnifica "cader sopra", "accadere", "capitare").

Usualmente, la parola *ousía* vien tradotta col termine "sostanza", e il latino *sub-stantia* significa "ciò che sta sotto resistendo e sorreggendo". È infatti Aristotele a rilevare che l'*ousía* è *hypokéimenon*, un termine, quest'ultimo, che ha la stessa struttura linguistica e lo stesso significato di *substantia*.

Si diceva dunque che l'*ousía*, cioè la sostanza, è non solo l'esser un ente determinato, ma l'esser determinato *in un certo modo*, che invece non compete agli "accidenti". Anche l'accidente *è* un ente e quindi un ente determinato; ma la sostanza è ciò su cui cade e che sorregge l'accidente (gli accidenti), e che quindi esiste già, quando l'accidente cade su di essa, e continua a esistere quando l'accidente si allontana da essa. Invece l'accidente esiste solo se cade e giace su una sostanza. L'accadere di un accidente A (ossia il suo cadere su una sostanza S) è espresso dicendo: "S è A". Diciamo, ad esempio, che "quest'albero" (S) è verde (A). L'esser verde è infatti qualcosa (e quindi è un ente) che accade all'albero, ossia che esiste solo come *proprietà* di quest'albero o di un altro corpo.

Mentre quest'albero ha la proprietà di esser verde, non esiste invece un ente, diverso da quest'albero, che abbia la proprietà di essere questo albero. Ma si badi che se *questo* albero non può essere una proprietà di qualcosa di diverso da esso, invece l'*esser albero* può certamente essere una proprietà di qualcosa che non è l'esser albero. Ad esempio, riferendoci a un abete, possiamo dire: "Questo è un albero" ("questo è un esser albero"). Aristotele chiama appunto "sostanza" ogni ente determinato che, a differenza dell'accidente, non può essere proprietà e non può essere un "predicato" di un altro ente. Dire che la sostanza non può essere pre-

dicato o proprietà di un altro ente equivale a dire che la sostanza non ha bisogno di congiungersi a un altro ente (o di "cadere" su di un altro ente) per esistere – mentre l'accidente ha bisogno, per esistere, di congiungersi (ossia di cadere) su di una sostanza.

È appunto questo il motivo di fondo per il quale Aristotele esclude che la sostanza possa essere un'idea in senso platonico: *in quanto universale* (in quanto cioè contenuto del concetto), l'idea è, in modo eminente, proprietà e predicato, ossia è il principio di ogni proprietà e predicato degli enti sensibili. D'altra parte, come Platone vede nell'idea il modo fondamentale di esser ente – e l'idea è tale sia relativamente a ciò che Aristotele chiama sostanza, sia in relazione a ciò che egli chiama accidente (per stare all'esempio sopra introdotto: esiste sia l'idea dell'albero, sia l'idea del verde) –, così Aristotele vede nella sostanza il modo fondamentale di esser ente.

Poiché ogni ente è in relazione a questo modo fondamentale di esser ente (perché ogni ente è sostanza o accidente), la scienza dell'ente in quanto ente è scienza di questa relazione dell'ente alla sostanza e quest'ultima diventa pertanto il tema fondamentale della scienza dell'ente in quanto ente.

Ma la relazione alla sostanza appartiene a tale scienza, nella misura in cui la sostanza è intesa nel modo qui sopra indicato, cioè come l'esser un ente determinato che esiste in modo tale da non aver bisogno di congiungersi a un altro ente. *Ogni* sostanza, e quindi anche le sostanze sensibili e divenienti-rispondono a questa definizione di sostanza. E a questa definizione devono rispondere anche tutte le sostanze non sensibili e immutabili, la cui esistenza sia dimostrabile dalla scienza dell'ente in quanto ente.

Ma, proprio per questo, la sostanza sensibile e diveniente ha caratteristiche *ulteriori* rispetto a quelle che convengono a ogni sostanza – anche se Aristotele mette in luce la struttura che conviene a ogni sostanza, considerando la struttura delle sostanze sensibili e divenienti, ossia delle sostanze che appartengono all'esperienza.

9. *L'analogia dell'ente*

La relazione di ogni ente alla sostanza consente ad Aristotele di approfondire il passo avanti compiuto da Platone rispetto a Parmenide in relazione al significato della parola "ente".

Si considerino questi due gruppi di proposizioni: 1. "Tizio è uomo", "Caio è uomo", "Sempronio è uomo"; 2. "L'organismo è sano", "Il colorito è sano", "Il nutrimento è sano", e si indichino rispettivamente coi simboli *p*, *q*, *r* le tre proposizioni del secondo gruppo.

Mentre in ognuna delle proposizioni del primo gruppo il termine "uomo" mantiene *lo stesso* significato, ossia viene predicato "univocamente" dei soggetti di tali proposizioni (l'espressione: "*Uomo* viene predicato di *Tizio*" equivale all'espressione: "Tizio è uomo"), ciò non avviene a proposito del termine "sano" che compare nelle proposizioni del secondo gruppo. Se infatti nella proposizione *p* il termine "sano" significa "in salute", non è certamente questo il significato di "sano" nelle proposizioni *q* e *r*: nella proposizione *q* "sano" significa infatti "indizio di salute", e nella proposizione *r* significa "in grado di conservare in salute".

Si dovrà forse dire, allora, che nelle proposizioni del secondo gruppo si verifica una semplice *omonimia* e cioè che la stessa parola viene usata con significati diversi, come avviene allorché con la parola "cane" si intende sia l'animale sia la costellazione?

È necessario rispondere di no, perché, se è vero che il termine "sano" non viene predicato univocamente dei soggetti delle proposizioni del secondo gruppo, è anche vero che nei significati o definizioni di quel termine compare, in quanto esso figura in quelle proposizioni, accanto all'elemento variante un elemento identico o costante. Questo elemento comune ai vari significati del termine "sano" è "la salute" dell'organismo, come si rileva dal fatto che – posto che in *p*, *q*, *r* "sano" significa rispettivamente "in *salute*", "indizio di *salute*", "in grado di conservare in *salute*" – il termine "salute" compare in ognuna di queste definizioni di "sano".

Questo termine si predica dunque, dice Aristotele, "in molti modi", ossia secondo diverse accezioni del termine, ma, in ognuno di questi modi, "in relazione sempre a un che di unico", che è appunto la *salute* dell'organismo. Ossia in ognuna di quelle diverse accezioni del termine il significato del termine si realizza come un certo modo di riferimento a un che di unico, modo di riferimento che si differenzia in ognuna di quelle accezioni, ed è appunto ciò per cui le accezioni del termine sono diverse. (Il significato "indizio di salute" indica cioè un certo modo di riferimento a "salute", che differisce dal modo di riferimento a "salute" indicato dal significato "in grado di conservare in salute".) Quando un termine è predicato "in molti modi", nel senso qui sopra indicato, cioè secondo un senso che in parte è identico e in parte è diverso, Aristotele dice che quel termine è predicato "*analogicamente*".

Orbene, *il termine "ente" è predicato analogicamente*. Si considerino queste proposizioni: "Questa pianta è ente" (sia *P* questa proposizione), "Questo verde è ente" (*Q*), "Il soffrire è ente" (*R*). In ognuna di queste proposizioni "ente" significa "qualcosa che è", ossia un "che", una determinatezza che è. Ma nella proposizione *Q* "ente" significa qualcosa, che è *in modo diverso* dal modo in cui, nel significato indicato dal termine "ente" che compare in *Q* e *R*, il qualcosa è.

Quando cioè si dice che questa pianta è un "ente", si dice che questa pianta è "qualcosa che è in modo tale che per essere non ha bisogno di altro cui inerire". Quando invece si dice che questo verde o che il soffrire è "ente", si dice che questo verde o il soffrire è "qualcosa che è in modo tale che per essere ha bisogno di *altro* cui inerire" (e lo stesso inerire, o "cadere sopra", ha un senso differente a seconda della natura di ciò che inerisce e di ciò cui si inerisce): dove questo "altro" è da ultimo ciò che per essere non ha bisogno di altro cui inerire. Questo albero ha la proprietà di essere verde, alto, rugoso, ecc., ma, come già si è rilevato, non c'è nulla di diverso da questo albero che abbia la proprietà di essere questo albero così come esso gode delle proprietà ora indicate. Pertanto, mentre questo albero è un "ente" che non può venire predicato di nulla di diverso da sé, l'esser verde, alto, rugoso, ecc., sono invece "enti" che vengono necessariamente predicati di ciò che, appunto, ha la proprietà di essere verde, alto, ecc.

Ciò che è come soggetto di predicazione e non può venire predicato di altro, ossia non ha bisogno di altro cui inerire o su cui "cadere" (è appunto il caso di questo albero), è, sappiamo, la *sostanza*; *ciò che* invece *è* come necessariamente predicato di altro è l'*accidente*. Poiché l'altro di cui l'accidente si predica è da ultimo la sostanza, segue che nel significato di "accidente" è contenuto il significato di "sostanza". E poiché ogni ente che non sia sostanza è accidente della sostanza, è chiaro che, in relazione alle proposizioni del tipo *P*, *Q*, *R*, nel termine "ente" il termine "sostanza" possiede la stessa funzione che, in relazione alle proposizioni *p*, *q*, *r*, nel termine "sano" è posseduta dal termine "salute". Ossia "ente" è detto in molti modi e quindi non è predicato univocamente, "ma in relazione sempre a un che di unico, a una certa unica natura" – che è appunto la sostanza.

Se il concetto di "ente" venisse predicato univocamente, così come si predica il concetto di "uomo", si giungerebbe alle conclusioni di Parmenide: che cioè solo il puro, semplice essere è. Ciò significa che Parmenide conferisce un significato univoco al termine "ente". Ma in questo modo si mette contro l'evidenza sensibile. Si dovrà allora abbandonare l'univocità dell'"ente" e tenerne fermo il senso analogico, perché la negazione dell'evidenza sensibile non sia più necessariamente richiesta dal concetto di "ente".

In quanto, infatti, si predica il termine "uomo" di Tizio, Caio, Sempronio – in quanto tutti e tre sono uomini –, Tizio non differisce da Caio e da Sempronio. L'uno differisce dall'altro solo in quanto, *oltre* che "uomo", è anche *qualcosa d'altro dall'esser uomo*; in quanto cioè è anche qualcosa di cui non si può predicare "uomo", o il cui senso non è espresso da quest'ultimo termine. Ad esempio Tizio è qui, Sempronio è là, e di "qui" e di "là" non si può dire che sono "uo-

mo". Un uomo differisce dall'altro, dunque, solo in quanto in essi c'è qualcosa che *non è* "uomo".

Se il concetto di "ente" fosse predicato in modo univoco, si dovrebbe dire allora che *a*, *b*, *c*... di cui si predica l'ente (cioè di cui si dice che sono un ente), possono differire tra loro *solo in quanto in essi c'è qualcosa che è non-ente*. E se a questo punto si tien fermo il principio di non contraddizione per il quale il non-ente non è, si dovrà dire che, allora, nemmeno la distinzione tra *a*, *b*, *c*... è: ossia si dovrà dire che la molteplicità degli enti, la quale implica l'essere del non-ente, non esiste; e che dunque solo il puro essere è, secondo quanto appunto affermava Parmenide.

Si evita questa conclusione – che è smentita dall'esperienza – mettendo in luce che *non vi è nulla* in *a*, *b*, *c*... di cui si possa dire che è non-ente (ossia niente): l'"ente" si predica infatti *di tutto* ciò che in un modo o nell'altro è non-niente. Come ha visto Platone, *a*, *b*, *c*... sono sì "non-essere" (non sono cioè il puro "essere" di Parmenide), ma sono quel "non-essere" che non è l'opposto, ma il *diverso* dall'essere: come già si è rilevato, *a*, *b*, *c*... non significano "essere" (e in questo senso sono "non-essere"), ma non significano nemmeno "niente" (bensì "albero", "verde", "sofferenza", ecc.) e cioè non sono un niente; sono cioè enti – e ognuno è "ente" in modo specifico, che tuttavia ha qualcosa di identico con gli altri modi specifici di esser "ente". *È su questa base*, portata alla luce da Platone, che Aristotele può precisare che dunque il concetto di "ente" non è univoco, ma *analogico*.

10. *La sostanza sensibile*

a) *Forma e materia.* – La sostanza, si è visto, è ciò che un ente (individuale) è: il *che cos'è* di un ente (individuale). Aristotele usa anche il termine "forma" per indicare il *che cos'è* di un ente.

L'uso di questo termine si spiega soprattutto in relazione alla sostanza sensibile, dove ciò che una cosa è – per esempio l'esser un albero o una casa – ha la caratteristica di raccogliere, unificare e, appunto, dare una *forma* a una molteplicità di elementi e di materiali. (Ad esempio, l'essere una casa conferisce una forma unitaria ai materiali di cui tale casa è fatta – e questa forma è appunto l'essere una casa.)

La sostanza sensibile è cioè la forma *di una materia*; è l'*unità*, l'"insieme" – *sýnolon*, dice Aristotele – di una forma e di una materia. La materia, come tale, non è ciò che un ente sensibile è (i materiali di una casa non sono la casa), ma è una certa molteplicità di enti che viene unificata, strutturata in modo unitario da una certa forma e resa così una determinata cosa. Nelle sostanze sensibili la forma non esiste indipendentemente dalla materia, e d'altra parte, anche in tali sostanze, la forma è ciò per cui il *sýnolon* di forma e materia è quell'ente determinato che esso è.

b) *Atto e potenza.* – In una sostanza sensibile la forma può unificare la materia (per esempio l'esser casa può unificare i materiali edilizi di una certa casa, o l'esser statua può unificare il bronzo o la pietra di cui una certa statua è fatta), solo se la materia ha una *predisposizione* a essere così unificata, cioè solo se è *capace* di aprirsi all'azione unificatrice della forma. Tale predisposizione e capacità è chiamata da Aristotele "potenza" – e questo termine va inteso appunto non come potenza attiva, ma come potenza *passiva*, cioè come capacità di lasciarsi dominare dall'azione unificatrice della forma. Rispetto alla potenza della materia, l'azione della forma e la forma stessa è "atto". Si dirà allora che una certa quantità di pietra è in potenza una statua e che la statua compiuta è statua "in atto".

c) *Materia seconda e materia prima.* – La costruzione di una casa o di una statua è quindi un passaggio da un essere "in potenza" (rispetto alla casa o alla statua) a un essere "in atto".

Si è precisato che tale passaggio si svolge da un essere che è in potenza "rispetto alla casa", perché se il materiale della casa è in potenza una casa, esso per altro è *in atto* legname, mattoni, pietra, ferro. La *materia* della casa è cioè essa stessa

costituita da un insieme di *forme*, ossia di enti in atto, ognuno dei quali è a sua volta una sintesi di materia e di forma.

Un mattone, ad esempio (che è una sostanza sensibile artificiale), è una sintesi dell'"essere mattone" (corpo solido con determinate prestazioni) e dell'argilla (che è la materia di cui è fatto il mattone e che è unificata dalla forma consistente appunto nell'"esser mattone"). Ma, a sua volta, l'argilla (una certa quantità di argilla) – che rispetto a un mattone è questo mattone in potenza – come argilla è un ente in atto, una sostanza sensibile, che daccapo è sintesi dell'"esser argilla" e di ciò di cui l'argilla è fatta.

Questo rinvio, in cui la materia del *sýnolon* è a sua volta un *sýnolon* di forma e materia, non può procedere all'infinito. Per Aristotele il rinvio all'infinito equivale all'assenza del rinvio: dire che *ogni* materia è sempre a sua volta una sintesi di materia e di forma equivale a dire che, da ultimo, non esiste la *materia originaria* delle sostanze sensibili e non esiste quindi nemmeno quella loro materia che invece è manifestata dall'esperienza. Appunto perché la sintesi di forma e materia delle sostanze sensibili è attestata dall'esperienza, è necessario che il rinvio dalla materia sensibile sperimentata alle stratificazioni più originarie della materia *si arresti* a una materia che sia soltanto materia e non a sua volta sintesi di forma e di una ancor più originaria materia. La materia originaria di tutte le sostanze sensibili, alla quale si arresta il rinvio dalla forma alla materia, è chiamata da Aristotele "materia prima", mentre "materia seconda" è chiamata ogni materia che sia a sua volta una sintesi di forma e materia.

Poiché la materia prima dell'universo è soltanto materia, essa, come tale, non è alcunché di determinato (giacché ogni determinato è forma) e non è nemmeno un ente in atto (perché, daccapo, soltanto la forma è ciò per cui un ente è in atto ciò che esso è): come tale, la materia prima è assoluta in determinatezza e potenzialità. È appunto la materia-madre, di cui già aveva parlato Platone. E proprio perché tutto ciò che esiste è qualcosa di determinato (ogni ente è una determinazione-che-è), la materia prima non esiste mai indipendentemente dal sistema delle forme che vanno via via determinandola.

d) *Forma sostanziale e forma accidentale.* – La sostanza è la forma che non può essere predicata di un ente diverso da tale forma. Ciò richiede che la forma, pur essendo il *che cos'è* di un ente, non sia un universale (come è invece l'idea platonica), ma qualcosa di *singolare* e *individuale*.

E d'altra parte la sostanza non è nemmeno qualcosa di esclusivamente singolare e individuale: l'*individuo* è appunto l'*individuazione* di *ciò che* un individuo *è*, e poiché *ciò che* l'individuo *è*, è (considerato di per sé) un significato universale, la sostanza è *l'individuazione dell'universale*, l'universale in quanto individuato.

Ma anche di ogni accidente della sostanza è possibile rilevare *che cosa* esso *è*: anche l'accidente è un ente determinato, e quindi è una "forma". Si deve allora distinguere la forma in cui consiste la sostanza – "forma sostanziale" – dalla forma in cui consiste l'accidente – "forma accidentale" – che può esistere solo congiungendosi a una forma sostanziale.

e) *Le categorie.* – I tipi fondamentali di forme (sostanziali o accidentali), o, come Aristotele anche si esprime, i "generi" supremi dell'essere, sono chiamati da Aristotele "categorie" (cioè "determinazioni"). Oltre alla sostanza, Aristotele menziona la "qualità", la "quantità", la "relazione", l'"azione", la "passione" (il patire), il "luogo", il "tempo".

Ogni ente è cioè o una sostanza o una delle altre categorie – il cui elenco può ritenersi per altro aperto. E ogni forma accidentale è una specificazione delle categorie che sono diverse dalla sostanza.

11. *Il divenire*

a) *Carattere determinato del divenire.* – L'esperienza attesta che le sostanze sensibili sono enti divenienti. Il divenire che

è manifesto è cioè costituito dalla generazione e dalla corruzione delle sostanze sensibili e dalla mutazione che a esse compete in quanto variano i loro accidenti.

L'intento fondamentale di Aristotele, in proposito, è di mostrare la struttura del divenire quale è attestata dall'esperienza, integrandola con quegli elementi non attestati dall'esperienza senza i quali il divenire degli enti sarebbe impensabile, cioè contraddittorio. Anche Aristotele approfondisce cioè, rispetto a Parmenide, l'atteggiamento che già era stato di Empedocle, Anassagora, Democrito e infine di Platone: l'esperienza attesta il divenire degli enti, cioè il loro uscire dal niente e ritornare nel niente; ma tutto ciò che vi è di reale negli enti divenienti preesiste e continua a esistere nella realtà immutabile. Il divenire riguarda l'ente derivato, non l'ente originario.

Tuttavia Aristotele rileva che il divenire attestato dall'esperienza non è mai un passaggio dall'assoluto niente all'essere, o dall'essere all'assoluto niente. Parmenide può definirlo così, perché, riferendosi al divenire dell'essere, si riferisce al divenire del Tutto e intende il Tutto come non costituito da parti, ma come puro essere indifferenziato. Concepito così l'essere, è inevitabile che il divenire sia un uscire dell'essere dal niente assoluto e un rientrarvi.

Il divenire che appare nell'esperienza è invece sempre un divenire *determinato, limitato*. Innanzitutto, un ente non si genera da un ente qualsiasi. È vero che dal seme viene generato un animale, e che l'animale, morendo, diventa polvere e acqua.e che da quest'ultime si possono formare altri esseri viventi. Ma da questo non segue, come invece riteneva Anassagora, che da un ente qualsiasi possa generarsi un ente qualsiasi. Un corpo non diventa, ad esempio, da pesante, bianco. Infatti il divenire è un cessare di essere qualcosa incominciando a essere qualcos'altro; e se un corpo divenisse, da pesante, bianco, vorrebbe dire che quando incominciasse a essere bianco cesserebbe (per il fatto di essere divenuto bianco) di essere pesante; laddove un corpo può continuare a essere pesante anche quando è divenuto bianco. Un corpo diventa bianco da quel "non-bianco" che è il nero o i colori intermedi tra il nero e il bianco. Il punto di partenza del divenire è cioè la "privazione" (il non-essere) *di una certa forma*; il punto di arrivo è *tale* forma.

Poiché, come si è rilevato, la forma può essere sostanziale o accidentale, esistono allora due tipi fondamentali di divenire: il divenire sostanziale e il divenire accidentale, dove ciò che incomincia e cessa di essere è, rispettivamente, una sostanza o un accidente.

b) Privazione, forma, sostrato. – Ma la privazione e la forma non possono essere gli unici elementi della struttura del divenire. Se ciò fosse, la realtà sarebbe contraddittoria. Aristotele indica nel modo più esplicito quale contraddizione si produrrebbe se il divenire *non fosse altro* che un passaggio dalla privazione alla forma.

Si consideri ad esempio quel tipo di divenire che è la *crescita* (intesa nel senso più lato). Il punto di partenza della crescita è la piccolezza, il punto di arrivo è la grandezza. Se si obietta che questo è un modo strano e astratto di esprimere la crescita, poiché ogni crescita si presenta come il diventar grande *da parte di qualcosa* che è piccolo – mentre in quella definizione della crescita come passaggio dalla piccolezza alla grandezza ci si dimentica del *qualcosa* che cresce –, se così si obietta non si deve perder di vista che appunto questo è l'intento di Aristotele: di mostrare non semplicemente la stranezza e astrattezza, ma la *contraddittorietà* di quella definizione, cioè della definizione del divenire, nella quale il divenire è inteso semplicemente come passaggio dalla privazione alla forma e dove dunque non c'è posto per il *qualcosa* che diviene (per esempio, da piccolo, grande). Aristotele intende appunto mostrare la necessità che il divenire sia il divenire di un *diveniente*.

Ebbene, se il divenire *non* è inteso come il divenire di un diveniente, allora – ritorniamo al nostro esempio – la crescita non può essere il diventare, da piccolo, grande, da parte di qualcosa (appunto perché tale qualcosa è il diveniente);

ma è, come appunto si era detto, il passaggio dalla piccolezza alla grandezza – dove questi due termini astratti indicano appunto che l'esser-piccolo e l'esser-grande *non* sono assunti come proprietà *di un qualcosa* che sia piccolo e grande.

Ma, ed eccoci alla contraddizione rilevata da Aristotele, se la crescita fosse semplicemente il passaggio dalla piccolezza alla grandezza, la crescita sarebbe l'identificazione della piccolezza e della grandezza, la trasformazione della piccolezza in grandezza: la grandezza ingrandirebbe la piccolezza o, cambiando esempio, la bruttezza imbruttirebbe la bellezza, la bontà renderebbe buona la cattiveria, o la cattiveria renderebbe cattiva la bontà, la vicinanza avvicinerebbe la lontananza, la vecchiaia invecchierebbe la giovinezza, ecc. In questo modo, sarebbe negato ciò che non può essere negato: il principio di non contraddizione. La privazione è infatti il non-essere (l'assenza, la non esistenza) della forma (cioè dell'essere), e se il divenire è semplicemente il passaggio dalla privazione alla forma (o viceversa), nel divenire la privazione diventa forma, cioè il non-essere diventa essere, viene a essere lo stesso che l'essere.

Questa contraddizione è evitata solo se nel divenire è presente "un terzo", oltre alla privazione e alla forma, ossia *ciò che* passa dalla privazione alla forma, ciò che prima è privo e poi è in possesso della forma. Questo "terzo" elemento è appunto ciò che diviene, il *diveniente*, che Aristotele chiama anche "sostrato" del divenire, perché *permane* sia nel momento in cui è privo, sia in quello in cui è in possesso della forma. Il *diveniente* è cioè lo stesso *permanente*. Con l'introduzione del *sostrato* la contraddizione qui sopra messa in rilievo è evitata, perché, ad esempio nella crescita, non è che la piccolezza divenga grandezza, ma accade che *qualcosa* sia, prima, determinato dalla piccolezza (cioè sia piccolo) e, poi, sia determinato dalla grandezza (cioè sia grande).

c) Il sostrato del divenire accidentale e del divenire sostanziale. – Nel divenire accidentale, dove ciò che sopraggiunge è un accidente, il sostrato del divenire è una sostanza (cioè la sostanza che viene a essere determinata dall'accidente che sopraggiunge). Ma nel divenire sostanziale (cioè nella generazione e corruzione di una sostanza), il sostrato del divenire non può essere né una sostanza, né un accidente. Non un accidente, perché l'accidente esiste solo se è unito a una sostanza (la quale sarebbe quindi il vero sostrato del divenire sostanziale); ma nemmeno una sostanza, perché, in questo caso, la sostanza generata sarebbe un accidente o una proprietà della sostanza-sostrato – e sappiamo che una sostanza è sostanza proprio perché non è proprietà o accidente di qualcos'altro. Il divenire sostanziale richiede quindi l'esistenza di un sostrato che, non essendo né sostanza né accidente, non è alcunché di determinato e quindi non è nemmeno qualcosa che esista attualmente di per sé. Questo sostrato è la pura *potenza* di divenire tutte le forme, ed è appunto la *materia prima*, che già abbiamo incontrato a proposito dell'impossibilità che ogni materia sia a sua volta forma.

La materia prima (come la madre-materia di Platone) è eterna, non si genera e non si corrompe, perché il generarsi e corrompersi richiedono da ultimo un sostrato che non potrebbe essere altro che la materia prima; sì che se essa si generasse e corrompesse, essa sarebbe già prima di generarsi e continuerebbe a essere dopo essersi corrotta. D'altra parte, la materia prima diviene, nel senso che essa è un indefinito colmare il proprio esser priva di ogni forma; è un anelito infinito alla forma, giacché un appagamento di questo anelito si può ottenere lungo lo sviluppo infinito dell'universo.

d) Il divenire come passaggio dalla potenza all'atto. – La privazione della forma è il *non-essere* della forma. Ma la relazione tra il sostrato e la privazione è la *potenza* del sostrato rispetto alla forma. E il possesso della forma, da parte del sostrato, è il suo essere *in atto* tale forma. Ad esempio, la relazione tra un corpo piccolo e la privazione, in esso, della grandezza (la privazione, cioè, per la quale si dice che tale corpo è piccolo) è lo stesso esser grande in potenza, da parte di tale corpo. E la relazione che tale corpo ha con la grandezza,

quando esso è divenuto grande, è il suo esser grande in atto. Dire pertanto che il divenire è il passaggio dalla privazione alla forma, da parte di un sostrato, equivale a dire che il divenire è il passaggio dalla potenza all'atto – dalla potenza cioè, che il sostrato possiede, di ricevere la forma, al possesso attuale di tale forma.

12. *Dal divenire all'immutabile*

a) Privazione e preesistenza della forma. – Anche Aristotele, come già i primi filosofi, tien fermo il teorema che "dal nulla non si genera nulla" (*ex nihilo nihil fit*, diranno i filosofi medioevali, e prima di loro Lucrezio). Il nulla non produce l'essere; altrimenti il nulla sarebbe l'essere. Per evitare questo assurdo, già i primi pensatori affermano che tutto ciò che si genera *è già prima* nell'*arché* da cui tutto procede e in cui tutto ritorna.

Orbene, intendendo il divenire come passaggio dalla privazione alla forma, da parte di un sostrato, Aristotele mette a sua volta in luce che la forma non può essere generata dalla privazione: altrimenti, visto che la privazione è non-essere, la forma (cioè l'essere) si genererebbe dal nulla (*ex nihilo*). Ciò da cui la forma è generata è invece il sostrato che, in potenza, è tale forma; e ogni tipo di sostrato è un *essere*. La forma si genera dall'essere – *ex ente*. Il divenire è quindi passaggio *da essere a essere* – da un certo a un cert'altro modo dell'essere. E questo è possibile perché già il pensiero di Platone e lo stesso pensiero aristotelico hanno mostrato, contro Parmenide, che l'affermazione della molteplicità dell'essere – e quindi di una pluralità di modi di essere – non implica l'affermazione dell'esistenza del niente.

D'altra parte, se la forma non si genera dalla privazione, ma dal sostrato in potenza, quest'ultimo, proprio perché è soltanto in potenza la forma, è pur sempre privo della forma, e, in quanto ne è privo, esso non possiede ancora la forma. Tenendo ferma questa situazione, da un lato, e dall'altro lato

il teorema che tutto ciò che diviene deve *essere già prima* del suo sopraggiungere (proprio perché non può divenire dal nulla), ne viene che la forma, che viene generata, deve essere già prima del suo generarsi, ma non può essere già prima *nel sostrato da cui* essa si genera. La statua (forma) esce *dal* blocco di marmo (sostrato) – e non dal suo esser privo della statua –, ma il blocco di marmo non contiene già in atto la statua. Dire che la contiene in potenza significa dire appunto che esso ne è privo.

b) Il mosso, il movente, il movente immobile. – Scaturisce da tutto questo una conseguenza decisiva: poiché la forma deve preesistere al suo sopraggiungere nel sostrato che la riceve, e poiché non può preesistere nel sostrato stesso che la riceve, è necessario che essa preesista *in un altro sostrato*, che la possiede attualmente (= in atto). È solo perché quest'altro sostrato possiede attualmente tale forma che esso può *far passare* il sostrato che la riceve dalla privazione al possesso di tale forma. Il "far passare" è "muovere"; e Aristotele chiama "motore" o "movente" il sostrato che fa passare un altro sostrato (che Aristotele chiama il "mosso") dalla privazione al possesso della forma. Questo significa che "tutto ciò che è in movimento è mosso da altro" (*omne quod movetur ab alio movetur*, dicono gli aristotelici medioevali). Ad esempio, solo in quanto il fuoco possiede in atto il calore, esso può far diventar caldo un corpo, ossia lo può far passare dalla privazione al possesso del calore.

Se il divenire dell'ente, dunque, non è contraddittorio, solo in quanto non è semplicemente un passaggio dalla privazione alla forma, ma è il sopraggiungere della forma in un sostrato (cfr. § 11, *b*), è ora venuto in chiaro che la non contraddittorietà del divenire esige *anche* l'esistenza del movente. Aristotele usa il termine *aitía* ("causa") per indicare ciò senza di cui qualcosa sarebbe impossibile. Ebbene, l'ente diveniente è possibile solo se si afferma l'esistenza della *causa formale* (la forma), della *causa materiale* (il sostrato) e, ora stiamo vedendo, della *causa efficiente* (il movente). Aristotele

afferma l'esistenza di una quarta causa del divenire, la *causa finale* – ossia *ciò in vista di cui* qualcosa è fatto. Ma vedremo tra poco come l'esistenza della causa finale non sia, per Aristotele, qualcosa di semplicemente trovato nell'esperienza, ma qualcosa senza di cui, ancora una volta, il divenire dell'universo sarebbe impossibile.

Orbene, se il movente possiede in atto la forma, ma la possiede essendo a sua volta passato dalla privazione al possesso di essa – se cioè il movente è un "movente mosso" –, è necessario allora affermare l'esistenza di un *terzo* sostrato, che possegga attualmente la forma che è sopraggiunta nel mosso e nel movente mosso. A questo punto si tratta di comprendere che, anche qui, non è possibile procedere all'infinito.

Il motivo, infatti, per il quale si è introdotta l'esistenza di un secondo sostrato è che, se non se ne affermasse l'esistenza, si dovrebbe affermare che, nello stesso sostrato, è presente la forma (in virtù del teorema dell'*ex nihilo nihil*) e insieme non è presente (perché il sostrato diveniente, prima di ricevere la forma, ne è privo). È per togliere questa contraddizione che si afferma l'esistenza di *un altro* sostrato. Ebbene, se il rinvio da un sostrato a un altro fosse indefinito, il togliMento della contraddizione sarebbe indefinitamente rinviato, e cioè la contraddizione non sarebbe tolta. Tale contraddizione è quindi tolta solo affermando che la serie dei moventi mossi ha un termine nell'esistenza di un "movente immobile", ossia di un ente che, rispetto alla forma considerata, non diviene, cioè non passa dalla potenza all'atto.

c) Dio e la causa finale. – Se a questo punto non ci si limita alla considerazione di un divenire particolare, ma si considera la *totalità del divenire*, la totalità dell'universo degli enti divenienti, è necessario affermare che *ogni* forma, che in tale totalità sopraggiunge, preesiste in "qualcosa che muove non mosso, eterno, che non è altro se non sostanza e atto": il Movente (o Motore) Immobile. Solo atto; perché se fosse in potenza sarebbe soggetto a divenire. E quindi non un atto diverso dal suo esser sostanza (perché, daccapo, se esistesse questa diversità, l'esser sostanza sarebbe qualcosa di potenziale rispetto al suo atto), ma un ente la cui sostanza è il suo esser atto: atto puro. Esso è il Dio, la cui attività è quella suprema: l'attività eterna dell'intelligenza che è eternamente intelligibile a sé stessa.

Ma nella realtà sensibile ogni agire – e i moventi, nel sensibile, sono appunto un agire – è anche un patire, cioè ogni muovere è insieme un essere mosso, ogni muovere è un "com-muoversi". Il Movente Immobile, proprio perché immobile, non può com-muoversi, cioè non può muovere nel senso in cui la causa efficiente muove. Ma ciò che muove senza muoversi può essere solo l'oggetto del desiderio e dell'intelligenza. Il Movente Immobile non è causa efficiente, ma *causa finale* dell'universo. Esso è lo scopo dell'universo, ma non lo scopo considerato come il contenuto che viene prodotto dall'agire, bensì lo scopo considerato come ciò a cui l'azione mira e che guida l'azione. Il Dio muove il mondo, così come l'oggetto dell'amore, impassibile, muove l'amante. Il Dio non produce il mondo, ma, impassibile, senza commuoversi, lo attrae a sé come la terraferma attrae a sé chi va navigando sul mare.

d) Il rapporto tra causa efficiente e causa finale. – Le teorie astronomiche contemporanee ad Aristotele, e da lui accettate, pongono la terra al centro dell'universo. Il Cielo è una serie concentrica di sfere (contenenti astri e pianeti) che ruotano attorno a questo centro. La sfera più lontana dalla terra – il cielo delle cosiddette stelle fisse – è per Aristotele il "primo mobile" (o "primo cielo"), il cui movimento è circolare ed eterno. (Il divenire, infatti, non può incominciare o finire, perché l'incominciare e finire sono appunto un divenire, sì che se il divenire incominciasse e finisse esso esisterebbe già prima di incominciare a esistere e continuerebbe a esistere dopo aver cessato di esistere.)

Il Movente Immobile muove il primo cielo come l'amato muove l'amante, cioè come causa finale del primo cielo. «Per

mezzo di ciò che da essa è mosso, tale causa finale muove tutto il resto.» Questa affermazione di Aristotele significa che il primo cielo, mosso dalla suprema causa finale, è la causa efficiente di ogni movimento dell'universo.

In seguito Aristotele modifica questa sua dottrina e afferma che il primo mobile, che è causa di ogni movimento dell'universo, non è costituito soltanto dal movimento del primo cielo, ma da una pluralità di movimenti irriducibili a quello del primo cielo e che quindi, analogamente a esso, esigono una pluralità di intelligenze motrici, a loro volta eterne, immobili e cause finali dei singoli movimenti celesti che loro corrispondono.

Comunque si voglia intendere questo punto della metafisica aristotelica, rimane chiaro che il primo mobile (comunque esso venga concepito) è, come già si è rilevato, ciò che, attratto dalla suprema causa finale, fa passare all'atto tutte le forme che sopraggiungono nell'universo, ossia è la suprema causa efficiente. Il fine del primo mobile non è la produzione dell'universo, ma il primo mobile è l'amante che, per identificarsi all'Amato, produce l'universo, prolungando e potenziando in sé l'anelito della materia prima alla forma. La vista dell'Amato rende il primo mobile gravido del mondo. Tutto l'universo è amore per Dio; non è Dio a essere amore per l'universo.

Ma proprio perché il primo mobile è il movente primo che, *come causa efficiente*, fa passare ogni forma dalla potenza all'atto, esso è la sostanza alla quale termina la serie dei moventi mossi, richiesta dal teorema che tutto ciò che è in movimento è mosso da altro. Questo teorema afferma che la forma, che sopraggiunge in una sostanza, deve preesistere in un'altra sostanza, che è causa efficiente della prima. Orbene, ogni forma preesiste originariamente nel Movente Immobile, ma il Movente Immobile muove *come causa finale* e non come causa efficiente. Quindi la sostanza che contiene originariamente quella forma e che muove *come causa efficiente* è il primo mobile, che possiede come unico movimento quello di traslazione circolare, e che quindi è immobile ed eterno per quanto riguarda ogni altro aspetto.

e) Il mondo divino. – Ma il Dio, che muove non mosso, è – lo si è già accennato – un *mondo* divino: così come in Platone l'idea divina è un mondo di idee divine, che dalle idee più limitate (partecipate cioè da settori limitati dell'ente) culmina nell'idea dell'Essere o del Bene, che è partecipata da tutte le altre idee e da tutti gli enti sensibili. Anche per Aristotele il Dio è un mondo divino, costituito da una molteplicità di Intelligenze eterne (tante quanti sono i tipi fondamentali di movimento del cielo), che muovono il mondo come cause finali e che culminano nel Primo Movente Immobile, unico come unico è l'universo esistente.

Come causa finale dell'universo, il Dio è l'Intelligibile – cioè lo stesso mondo platonico delle idee –, che contiene attualmente ed eternamente tutto ciò verso cui l'universo tende. Rispetto a Platone, Aristotele accentua la necessità che l'Intelligibile sia tale non solo relativamente al mondo che tende verso di esso, ma anche relativamente a sé stesso. Essendo puro atto, il suo è l'atto eterno del pensare, e non di un pensiero qualsiasi, ma del pensiero che è scienza suprema, quella scienza suprema che al filosofo è concessa per breve tempo durante la sua vita mortale: «Se dunque il Dio è eternamente in quella felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, ben è cosa meravigliosa; ma se è in una condizione anche superiore sarà più meravigliosa ancora. Orbene, così Egli è. Ed è, anche, vivente: poiché l'atto di intendere è vita, ed Egli è quell'atto: quell'atto che, essendo per sé stesso, è in Lui vita ottima ed eterna». Così, Aristotele nel libro XII della *Metafsica*. Il contenuto supremo dell'*epistéme* è l'*Epistéme divina*.

13. Epistéme, *dialettica platonica, analitica (logica) aristotelica*

a) Sintesi e divisione dialettiche. – Platone scopre non solo che ogni aspetto della realtà sensibile partecipa di una idea, ma anche che le idee non stanno semplicemente l'una accanto all'altra, costituendo una molteplicità priva di leggi, ma forma-

no un *ordine* immodificabile, cioè stanno tra di loro in una *relazione* invariante, eterna, necessaria. Il Demiurgo che contempla l'ordinamento eterno delle idee è la prefigurazione del concetto aristotelico del pensiero divino che pensa sé stesso. "L'*epistéme* somma", "l'*epistéme* degli uomini liberi" – così si esprime Platone –, è appunto la scienza che sa scorgere l'ordine e la relazione in cui stanno le idee. Essa – che è la filosofia stessa – è chiamata da Platone "*epistéme* dialettica".

Il termine "dialettica" proviene dal verbo greco *dialégo*, che significa sia "raccolgo" ("unifico"), sia "distinguo" ("divido"). La dialettica è appunto la conoscenza che scorge il raccogliersi delle idee in una unità suprema e il dividersi di questa unità nella molteplicità delle idee. Le idee, infatti, non sono partecipate soltanto dagli enti sensibili, ma anche e innanzitutto da idee.

Ad esempio, l'idea di "animale" è partecipata dall'idea di "uomo" (l'esser uomo è esser animale) e l'idea di "corpo" è partecipata dall'idea di "animale" (l'esser animale è esser corpo). Già questo esempio mostra che le diverse idee sono partecipate (e quindi partecipanti) in maggiore o minore misura: l'idea di "corpo" è partecipata dall'idea di "animale" e dalle idee di tutti quei corpi che non sono animali; mentre l'idea di "animale" è partecipata soltanto dalle idee di quei corpi che sono animali.

La metafora geometrica che può esprimere l'ordinamento delle idee è quindi la *piramide*, al cui vertice stanno le idee che sono partecipate da tutte le altre idee (e quindi anche da ogni ente sensibile); alla cui base stanno le idee che non sono partecipate da altre idee (ma solo da enti sensibili); e i piani tra il vertice e la base sono formati dalle idee che, in diversa misura, sono partecipate dalle idee che costituiscono i piani rispettivamente inferiori. La dialettica è quindi, da un lato, la sintesi che, scoprendo la presenza della stessa idea in una molteplicità di idee, raccoglie tale molteplicità nell'unità costituita da quell'idea; dall'altro lato è la "divisione" (*diáiresis*) che scorge come la stessa idea si "divide" nelle idee che partecipano di essa direttamente o indirettamente.

Platone indica il senso generale della sintesi e della divisione dialettiche; ma non intraprende in modo sistematico l'opera di costruzione della scienza dialettica. Nella storia del pensiero filosofico sarà solo Hegel a tentare un'impresa così gigantesca. Platone fornisce solo *esempi* di divisione e sintesi dialettiche (cioè esempi che considerano settori particolari della piramide delle idee) e tratta in modo sistematico il vertice della piramide delle idee, considerando il rapporto tra le idee di "essere", "divenire", "stasi", "identità", "diversità".

b) *L'analitica*. – Socrate si era portato al di sopra della negazione sofistica della verità, mostrando la possibilità di costruire la *definizione concettuale* degli oggetti, la definizione contenente cioè la proprietà comune a una molteplicità di enti sensibili. La dialettica platonica è il sistema delle definizioni concettuali della totalità degli enti – e tale sistema rispecchia il sistema in cui l'essere stesso consiste. In linea di principio, ogni ente è oggetto dell'*epistéme* dialettica: in quanto la definizione concettuale di tale ente ha un posto determinato e immodificabile nell'ordinamento piramidale delle idee. È a partire da questa situazione che si sviluppa il ramo gigantesco dell'"analitica" aristotelica. Solitamente questo ramo è chiamato "logica". E Aristotele è considerato il padre della logica – di una disciplina cioè che oggi è divenuta una scienza completamente autonoma rispetto alla filosofia e che un importante settore di logici e matematici moderni considera addirittura come la matrice da cui si sviluppa il sapere matematico. Ma ancora duemila anni dopo la sua nascita, la logica aristotelica veniva considerata un tutto perfetto e insuperabile.

Il termine "analitica" deriva dal verbo greco *analýo*, che significa "sciolgo", "risolvo nelle sue parti". Un senso, questo, che è molto vicino a quello della "divisione platonica". E, nell'"analitica", il luogo di incontro con la dialettica platonica è la dottrina del *sillogismo*. Un termine, quest'ultimo, già usato da Platone per indicare l'"illazione", la "deduzione", e che alla lettera indica il "raccogliersi insieme" di ele-

menti concettuali diversi – un "raccogliersi insieme" che, daccapo, si porta in prossimità del senso della "sintesi" platonica. È indubbio che la dialettica si riferisce innanzitutto alle idee, che sono enti universali e immutabili, separati dagli enti sensibili. Ma ciò che Aristotele nega non è l'idea in quanto universale, ma la possibilità che l'universale esista separatamente dall'individuo (e viceversa) – sì che, per Aristotele, da un lato le idee esistono come forma degli individui, dall'altro sono il contenuto del pensiero divino che pensa sé stesso. Il rapporto tra le idee considerate come universali è quindi il terreno comune alla dialettica platonica e alla sillogistica aristotelica.

c) La critica aristotelica al procedimento dialettico. – L'*epistéme* presenta una duplice necessità: la verità necessaria dei suoi principi e la verità necessaria del *passaggio* che conduce dai principi alle varie tesi che costituiscono il corpo dell'*epistéme*. Rendendo esplicito quanto è già presente nel testo platonico, Aristotele identifica la prima forma di verità necessaria nel principio di non contraddizione e nell'affermazione di tutti gli enti che si manifestano. Avanza invece delle riserve sul modo in cui l'*epistéme* dialettica si attribuisce la seconda forma di verità necessaria, e cioè sulla pretesa della dialettica platonica che il passaggio da ogni idea alle idee in cui essa si divide (divisione) e il passaggio che unifica più idee in una sola (sintesi) costituiscano una verità necessaria.

Quando l'*epistéme* dialettica assume come oggetto un ente, per esempio l'esser pianta (A), lo definisce (ossia ne stabilisce il posto all'interno della piramide delle idee) riconducendolo a un'idea "più ampia", per esempio all'idea di "corpo" (B); poi divide B nelle idee di "corpo vivente" (C) e di "corpo non vivente" (non-C), e quindi prosegue la divisione di C, tralasciando quella di non-C, sino a che perviene alla definizione adeguata di A (che è appunto un certo tipo di corpo vivente).

Aristotele osserva che in ognuno di questi passaggi la divisione dialettica si fa concedere ciò che invece dovrebbe essere provato, e quindi non è fornita di verità necessaria. Infatti, per quale motivo A è ricondotto a B e non invece a non-B (ossia all'idea del non-corpo)? E per quale motivo la divisione continua poi dividendo C invece di non-C? Perché, più o meno, ognuno sa già, senza bisogno dell'*epistéme* dialettica, che la pianta è un corpo vivente. Ma questa procedura della conoscenza comune sarebbe inaffidabile se si trattasse di definire un ente non familiare come la pianta: se A fosse questo ente, e si sapesse che B si divide in C e in non-C, allora, una volta ricondotto A a B, una volta affermato cioè che A è B, si potrebbe sì concludere che A è *o* C *o* non-C (e questa conclusione sarebbe sì necessaria, ma indeterminata), ma non si potrebbe concludere che A è C.

d) Genere, specie, estensione, comprensione. – Prima di mostrare in che modo Aristotele rettifica il procedimento della divisione dialettica, si osservi che un'idea è "più ampia" di un'altra, se le idee che partecipano di essa sono di più di quelle che partecipano dell'idea "meno ampia". (Dire poi che A "partecipa" di B, significa dire che A è B.) L'idea più ampia è il "genere", l'idea meno ampia è una "specie" del genere. Anche in Aristotele una forma è più ampia di un'altra, se gli individui di cui essa è proprietà (o predicato) sono più numerosi, cioè appartengono a una classe *più estesa* di quella degli individui di cui è proprietà l'altra forma. Si può dire, con una terminologia che ancora non compare in Aristotele, che il genere ha un "estensione" maggiore della specie.

Viceversa, il significato della specie è "più ricco" del significato del genere (gli elementi che costituiscono la *definizione* del genere sono cioè una parte degli elementi che costituiscono la definizione della specie). L'insieme degli elementi che costituiscono la definizione (il significato) della forma si dice "comprensione" della forma o del concetto. Ad esempio: la classe dei corpi (genere) è più estesa della classe dei corpi viventi (specie); ma il significato "corpo" è compreso nel significato "corpo vivente". L'estensione di una forma è inversamente proporzionale alla sua comprensione.

Si osservi infine che la forma può essere proprietà o predicato di una molteplicità di soggetti, solo in quanto essa non è considerata nella sua relazione all'individuo (cioè al soggetto) di cui essa è forma, ma in quanto è considerata appunto nel suo esser forma ossia nel suo essere un certo significato (un certo "che cos'è"). Quest'uomo qui è ciò che esso è, perché è un "esser uomo", ossia perché l'"esser uomo" unifica gli elementi specifici che costituiscono quest'uomo qui. In quanto l'"esser uomo" è la forma *di quest'uomo qui*, esso non è il predicato che conviene a tutti gli individui umani (non ha cioè un'"estensione"): l'"esser uomo" è un siffatto predicato solo quando viene considerato *come tale*, ossia come un certo significato.

e) Il sillogismo. – Ritornando al punto *c*), Aristotele rileva dunque che nell'affermazione "A è C" ("la pianta è un corpo vivente") l'estensione di A ("pianta") e quella di C ("corpo vivente") sono inferiori all'estensione di B ("corpo") *mediante* il quale C viene predicato di A. Cioè nella dialettica B – che fa da "medio" tra gli "estremi" A, C – è il termine che ha l'estensione maggiore. Appunto per questo motivo, quando si afferma che A è B, non è poi più possibile stabilire se A sia C, oppure non-C (che sono i due settori in cui si divide l'estensione di B). Ne viene ciò che Aristotele chiama un "sillogismo debole".

Si evita questo inconveniente – che non consente al passaggio dialettico di possedere una verità necessaria – solamente se il medio tra gli estremi ha un'estensione che è essa stessa intermedia rispetto all'estensione dei due estremi. Invece di dire: «Poiché A è B, e poiché B si divide in C e non-C, dunque A è C» («Poiché la pianta è un corpo, e poiché l'esser corpo si divide nell'esser corpo vivente e nell'esser corpo non vivente, dunque la pianta è un corpo vivente»), si dovrà dire allora: «Poiché A è C, e poiché C è B, dunque A è B» («Poiché la pianta è corpo vivente, e poiché il corpo vivente è corpo, dunque la pianta è corpo»).

Il sillogismo, *nella sua forma fondamentale*, è appunto la

struttura in cui i termini estremi sono uniti da un termine medio, la cui estensione è intermedia rispetto a quella degli estremi. Il sillogismo è quindi necessariamente costituito da tre affermazioni: quella in cui l'estremo con estensione minore ("estremo minore") è unito al termine medio (e questa affermazione è chiamata "premessa minore"); quella (la "premessa maggiore") in cui al termine medio è unito l'estremo con estensione maggiore ("estremo maggiore"), e quella (la "conclusione") in cui sono uniti tra loro i due estremi, in modo tale che l'estremo minore sia il soggetto che ha come predicato l'estremo maggiore.

Si osservi inoltre che, nel discorso qui sopra sviluppato, la premessa minore (A è C) non significa unicamente che «*la* pianta è corpo vivente», ma anche che «*tutte* le piante sono corpi viventi»; e anche la premessa maggiore (C è B) non significa unicamente che «*il* corpo vivente è corpo», ma anche che «*tutti* i corpi viventi sono corpi». In queste due premesse, cioè, l'estremo minore e il medio (A, C) compaiono come termini formati non solo dalla loro "comprensione", ma anche dall'indicazione della loro "estensione" (e cioè dall'indicazione che della classe delle piante e della classe dei corpi viventi vengono considerati *tutti* i loro elementi). E anche nella conclusione (A è B) l'estremo minore compare nello stesso modo in cui compare nella premessa minore; sì che "A è B" non significa unicamente che *la* pianta è corpo, ma che *tutte* le piante sono corpo.

Si avverta infine che ciò che qui sopra è stato chiamato *il* sillogismo è propriamente *la prima figura* delle tre figure di sillogismo che vengono rilevate da Aristotele; anzi, è *il primo modo* dei quattro modi validi della prima figura. La prima figura è quella dove il medio compare come predicato nella premessa minore e come soggetto nella premessa maggiore. Nella seconda figura il medio compare come predicato dell'estremo minore e dell'estremo maggiore. Nella terza figura il medio compare come soggetto dell'estremo minore e dell'estremo maggiore. Aristotele mostra come la seconda e terza figura possano essere ricondotte alla prima e anzi ai primi

due modi della prima figura che, appunto per questo, è quella fondamentale.

I "modi" delle varie figure sono determinati dalla configurazione delle proposizioni che costituiscono il sillogismo: se cioè sono universali ("tutti gli uomini sono mortali") o particolari ("qualche uomo è italiano") o universali negativi ("nessun uomo è albero"), o particolari negativi ("qualche uomo non è italiano"). I primi due modi della prima figura, che stanno alla base di tutta la sillogistica aristotelica, sono appunto: 1. "Ogni A è C; ogni C è B; quindi ogni A è B", 2. "Ogni A è C; nessun C è B; quindi nessun A è B".

f) Dottrina del sillogismo e scienza dell'ente in quanto ente. – Ma a questo punto interessa soprattutto rilevare che Aristotele, considerando il sillogismo, intende mettere in luce quali sono le condizioni richieste affinché, nell'*epistéme*, il passaggio dai principi alle conseguenze abbia il carattere della verità necessaria. Considerare la verità necessaria di tale *passaggio* significa mettere in luce un aspetto della verità che non è dato dal *contenuto* effettivo dell'*epistéme*, ma che è un ordinamento al quale tale contenuto, comunque si determini, deve sottostare.

L'*epistéme*, nella sua forma più alta, cioè come "filosofia prima", è scienza dell'ente in quanto ente. Ma ogni ente (e cioè l'ente in quanto ente) rientra in quell'ordinamento degli enti che è espresso dalla struttura sillogistica dell'*epistéme*. Aristotele stesso afferma esplicitamente che la scienza dell'ente in quanto ente è insieme considerazione dei "principi sillogistici", ossia di tutte le premesse vere che stanno alla base della scienza, e tali premesse, a loro volta, hanno tutte come principio il principio di non contraddizione. Ma non sono soltanto i principi sillogistici a essere proprietà (o determinazione) dell'ente in quanto ente: anche l'ordinamento sillogistico, che da tali principi discende, esprime, come si è detto, l'ordinamento reale, l'appartenenza al quale è proprietà dell'ente in quanto ente, e cioè di ogni ente. Anche se normalmente lo si esclude, l'"analitica" appartiene alla "filosofia prima".

Riassumendo: l'*epistéme* ha alla sua base la verità necessaria del principio di non contraddizione e dell'affermazione di tutti gli enti che appaiono. Questa verità necessaria è immediata, base di ogni dimostrazione e quindi non dimostrata, non ipotetica, richiesta per la conoscenza di ogni ente. Le "protasi immediate" ("protasi" = "proposizione") sono appunto, nella terminologia aristotelica, le affermazioni che costituiscono questa base. E tutto ciò che deriva dalle protasi immediate eredita la loro verità necessaria. Ma, nell'*epistéme*, quella "derivazione", quel passaggio dalle premesse alle conseguenze, dev'essere una derivazione essa stessa *necessaria*, tale cioè che l'implicazione delle conseguenze sia una verità necessaria. L'analitica aristotelica si incarica appunto di esprimere le condizioni che rendono verità necessaria l'implicazione delle conseguenze da parte delle premesse. Ciò significa che le conseguenze (cioè i teoremi dimostrati all'interno dell'*epistéme*) sono verità necessarie *sia* perché esse ereditano la verità necessaria delle premesse, *sia* perché la ereditano in modo necessario.

L'ordinamento espresso dal sillogismo epistemico è dunque un ordinamento *reale*, ma tale ordinamento non è il *contenuto* della realtà, ma la *forma* reale in cui si dispone tale contenuto. L'*epistéme* esprime appunto la relazione tra questo contenuto e questa forma della realtà.

g) Il sillogismo e la logica. – La caratteristica più rilevante della necessità che nel sillogismo conduce dalle premesse alla conclusione è che essa sussiste anche se le premesse del sillogismo non hanno verità epistemica; anzi, quella necessità sussiste anche se le premesse sono false.

In effetti, ciò che interessava sapere, nell'esemplificazione qui sopra introdotta (e che si riferisce a un sillogismo della prima figura), non era il *contenuto* – e cioè che la pianta è un corpo vivente, che il corpo vivente è un corpo e che la pianta è un corpo. Anche perché per sapere che la pianta è un corpo non è necessario sapere che essa è un corpo vivente. E anche perché i concetti di "pianta", "corpo vivente" e "corpo"

sono del tutto approssimativi. Ciò che invece interessava era che se tutti gli elementi di una classe A sono elementi di un'altra classe C, e se tutti gli elementi di C sono elementi anche della classe B, allora *è necessario* che tutti gli elementi di A siano anche elementi di C. Questa necessità sussiste anche se non si sa *di quali* classi si sta parlando; non solo, ma anche se, pur sapendolo, è falso che tra esse sussistano quei rapporti. Ad esempio, se si afferma che tutti gli uomini sono alberi e che tutti gli alberi volano, *è necessario* concludere che tutti gli uomini volano, anche se ognuna delle proposizioni di questo sillogismo è falsa perché è una negazione del modo in cui gli enti appaiono.

Proprio per la possibilità di disgiungere la necessità dell'implicazione tra premesse e conseguenza dalla necessità delle premesse vere dell'*epistéme*, Aristotele ha aperto la strada alla logica moderna, ossia alla "logica formale" che, appunto, prescinde dall'*epistéme* e si preoccupa unicamente di stabilire come da certi postulati sia possibile, in base a certe regole di trasformazione dei medesimi, dedurre un certo insieme di proposizioni. È appunto ciò che Aristotele ha incominciato a fare studiando, negli scritti detti *Topici*, i "sillogismi dialettici". Questi ultimi sono sillogismi non "apodittici" (cioè non dimostrativi, non epistemici), perché non procedono da premesse vere, ma solo verosimili, più o meno plausibili o addirittura incerte (dove è chiaro che il termine "dialettica" compare qui in senso diverso da quello platonico e come indicante una dimensione del ragionamento, che è contrapposta a quella della dimostrazione epistemica).

b) *Nota.* – Quanto alla critica di Aristotele alla "divisione platonica" (cfr. il punto *c*), essa è valida in relazione al modo in cui Platone esemplifica il procedimento dialettico. Platone stesso mostra di non attribuire troppo valore a questi esempi. In essi accade comunque sempre che il discorso parta da una cognizione (per esempio "pianta") presente nel comune modo di pensare (cioè nell'"opinione"), che questa cognizione venga posta come soggetto di un predicato molto ampio – per esempio "corpo" – e che questo predicato sia diviso sino a che non si giunga a una specie che è in grado di valere come essenza e definizione della cognizione da cui si è partiti.

Ma questa procedura (in relazione alla quale la critica di Aristotele è certamente corretta) dipende soprattutto dall'andamento *dialogico* del testo platonico, e tenta di condurre l'interlocutore dal punto di vista dell'opinione a quello dell'*epistéme* e quindi dell'*epistéme* dialettica. Ma la dialettica, di per sé – cioè il "dividere per generi", che sa scorgere l'identica idea in una molteplicità di idee e sa ricondurre una molteplicità di idee alla stessa idea –, non ha bisogno di quel punto di partenza estrinseco, cioè della cognizione presente nel comune modo di pensare. La divisione di un genere B ("corpo") in C ("vivente") e in non-C ("non-vivente"), e del genere C in D ("vivente radicato al terreno") e non-D ("vivente non radicato al terreno") esibisce una relazione tale, tra B, C, D, che, anche se in ordine inverso, è appunto quella esplicitata dalla prima figura del sillogismo: che ogni D è C e che ogni C è B; sì che la conclusione sillogistica – dunque ogni D è B – è un rendere esplicito ciò che la divisione dialettica ha già messo sotto gli occhi. Né con questo s'intende sminuire il formidabile approfondimento che l'analitica aristotelica ha operato rispetto al procedimento dialettico.

i) *Il concetto di* epistéme *in Platone e Aristotele.* – La contrapposizione esplicita della verità alla non verità dell'opinione (l'opinione è l'atteggiamento in cui comunemente l'uomo si trova) segna l'atto di nascita della filosofia. Platone e Aristotele approfondiscono il senso di questa contrapposizione mostrando come si articoli il rapporto tra verità e opinione e come si articoli la verità all'interno dell'*epistéme*. In generale, però, si può dire che ciò che Platone e Aristotele *pensano* dell'*epistéme* sia qualcosa di più concreto e più rigoroso di ciò che essi *dicono* formalmente dell'*epistéme*, con le definizioni e ripartizioni che di essa forniscono.

Nella *Repubblica*, ad esempio, Platone definisce l'*epistéme* come scienza dell'essere immutabile (cioè del mondo delle

idee) e la contrappone all'"opinione", rilevando che il contenuto di quest'ultima è il mondo diveniente e sensibile. Ma non si scorgerebbe l'intendimento autentico di Platone se, da questa definizione dell'*epistéme*, si volesse concludere che dunque, per Platone, l'*epistéme* ignora il mondo del divenire. Platone intende invece affermare che la conoscenza del mondo diveniente e sensibile è soltanto opinione, *quando viene isolata* dalla conoscenza del mondo intelligibile (il mondo delle idee), il quale è il fondamento dell'esistenza e della conoscibilità del mondo diveniente e sensibile. L'*epistéme* – dice Platone – considera l'idea in sé stessa "e negli enti che ne partecipano", e non scambiando questi con quella "vive in veglia" e non "in sogno", come invece vivono coloro (egli li chiama "i figli della terra") che non sanno vedere altro che gli enti sensibili e divenienti.

È in questa prospettiva che va intesa la successiva celebre bipartizione del sensibile e dell'intelligibile, che – abbiamo già visto – dà luogo a quattro segmenti, in cui il primo (l'immagine delle cose reali, sensibili e divenienti) sta al secondo (le cose reali, sensibili e divenienti), come il terzo (gli oggetti delle scienze matematiche) sta al quarto (gli oggetti della dialettica) – e come i primi due stanno ai secondi due. Le geometrie e le matematiche partono da figure sensibili che sono soltanto ipotesi, ma che vengono trattate come qualcosa di evidente per tutti; e da queste ipotesi non si rivolgono al principio (l'idea) da cui possono essere dedotte e rese quindi verità epistemiche, ma da esse deducono tutte le conseguenze alle quali tali scienze riescono a giungere con i loro mezzi. Tuttavia queste scienze non considerano le figure sensibili, da cui partono, *come tali*, ma come immagini di originali che sono *intelligibili* (nessuna raffigurazione sensibile può essere identica alla precisione di una figura geometrica). In questo senso, gli intelligibili geometrici appartengono all'*epistéme*, anche se mancano del carattere decisivo dell'*epistéme* dialettica: la non-ipoteticità, che può competere loro solo se riescono a unirsi al principio dell'*epistéme*.

Queste considerazioni possono spiegare la genesi dell'articolazione aristotelica dell'*epistéme*. Al culmine, la filosofia

prima (o "metafisica"), come scienza dell'ente in quanto ente (cioè come "ontologia") e dell'ente supremo e immutabile ("teologia"). Subordinatamente, la *fisica*, come scienza delle sostanze divenienti, e le scienze matematico-geometriche, le quali hanno come oggetto enti immutabili che però non esistono autonomamente, ma solo in rapporto alla realtà fisica o al pensiero che li astrae da essa.

Il concetto aristotelico di scienza fisica (o di *epistéme* del divenire) scaturisce dal riconoscimento che la conoscenza del mondo sensibile e diveniente è soltanto "opinione" e "sogno" solo se viene isolata dalla scienza dell'ente in quanto ente e considerata come conoscenza del Tutto. Quando ciò avviene, la fisica non solo non è *epistéme* – ed è opinione e sogno – ma è errore, contraddizione. La filosofia prima, nel suo senso autentico, è cioè l'oltrepassamento di ogni conoscenza parziale del Tutto, la quale scambi la parte col Tutto. Questo non vuol dire annullare la conoscenza della parte, ma la sua pretesa di valere come conoscenza del Tutto. Il procedimento dimostrativo mediante il quale Aristotele giunge ad affermare l'esistenza del supremo Ente immutabile e divino è appunto, in concreto, l'oltrepassamento del punto di vista che vuole che il Tutto coincida col mondo sensibile.

Se la filosofia prima subordina a sé la fisica e le matematiche, l'insieme di queste discipline forma le *scienze teoretiche* (cioè "contemplative"), che non mirano a ottenere alcun effetto esterno a esse e stanno quindi al culmine dell'*epistéme*. In posizione subordinata alle scienze teoretiche stanno le *scienze pratiche*, che mirano alla trasformazione interiore dell'uomo, e le *scienze poietiche* (*póiesis* = "produzione"), cioè le "tecniche" che usano le loro cognizioni per produrre oggetti (anche molto dissimili tra loro per utilità e importanza, quali possono essere un tavolo o una poesia tragica). E scienze pratiche sono per Aristotele l'*etica* e la *politica*.

Apparentemente, anche questa classificazione separa gli oggetti dei vari tipi di scienza; ma, anche a proposito delle scienze pratiche e poietiche, si deve dire che il significato au-

tentico del loro contenuto si manifesta solo in relazione alla forma suprema dell'*epistéme*, cioè la contemplazione della verità incontrovertibile e non ipotetica e la contemplazione di Dio.

14. *L'uomo, "animale politico"*

a) La verità e la vita. – Sin dal suo inizio la filosofia si presenta come cura per la verità. E l'uomo è appunto l'essere che si prende cura della verità. Proprio per questo, l'uomo non è semplice contemplazione disinteressata del vero: la conoscenza della verità orienta e determina il suo modo di vivere, sia in coloro (i filosofi) che consapevolmente si rivolgono alla verità, sia in coloro che in qualche modo si trovano in relazione al modo di vivere del filosofo. Sin dall'inizio, dunque, nel pensiero greco emerge la distinzione tra l'esistenza umana guidata dalla verità e l'esistenza che, priva di questa guida, va brancolando nell'errore.

Uomo non significa però semplicemente "individuo umano", ma, innanzitutto, "comunità umana". È questa comunità che, mediante alcuni suoi membri, i filosofi, si rivolge alla verità e può essere guidata e orientata da essa. La comunità umana è lo Stato, cioè la *pólis* – il termine da cui deriva la parola "politica". Sin dall'inizio la filosofia è politica, nel senso che intende organizzare lo Stato conformemente alla verità. Per questo motivo si deve dire che prima del pensiero greco non esiste politica, perché le comunità umane non sono organizzate dalla volontà di porre come guida la verità, ma dall'interpretazione mitica dell'universo.

Ma va rilevato che i pensatori greci – e Platone e Aristotele in modo del tutto esplicito – non intendono la visione della verità come un *mezzo* per raggiungere un certo scopo – fosse pure, tale scopo, la trasformazione della vita alla luce della verità. Lo scopo dell'uomo, per i Greci, è la visione della verità da parte della comunità umana. È questa visione a trasformare l'uomo. Si tratta allora di trovare i *mezzi* che nel-

l'individuo e nella comunità umana rendano possibile questa visione. Per Platone il filosofo si libera dalle catene che lo tengono legato nella caverna della vita sensibile e, uscito dalla caverna, giunge a vedere la verità delle idee. È vero che, per Platone, il filosofo non può rimanere presso la luce dell'idea, ma deve ritornare nella caverna; tuttavia egli ritorna per trasformare la comunità umana in modo tale che a essa, nel suo insieme, sia possibile mantenersi rivolta verso la verità. Questo non significa che tutti debbano diventare filosofi, ma che la comunità umana deve mantenere aperto il sentiero che la tiene unita al vero senso del mondo.

Nello stesso modo, Aristotele afferma che la scienza dell'ente in quanto ente e dell'Ente supremo e divino è scienza suprema e divina – è la visione suprema della verità –, proprio perché non mira ad alcun effetto esteriore (cioè non è un mezzo per produrre uno scopo a essa esterno), ma è essa stessa lo scopo della vita umana. Essa è desiderabile per sé stessa e per amore del sapere, e non va confusa con ogni altra forma di sapere che sia desiderata per i vantaggi che ne derivano.

Ma, anche qui, proprio perché la visione della verità è lo scopo della vita, tale visione è «la più degna di comandare». La visione della verità impone infatti che l'esistenza umana sia organizzata in modo che le sia consentito di raggiungere il suo vero scopo: la visione stessa della verità. E come Platone afferma che alla luce della verità dell'idea «deve produrre chi vuole agire in modo ragionevole nella vita privata e in quella pubblica», così Aristotele dice che la scienza suprema «è sì contemplativa, ma ci consente di essere artefici, in base a essa, di tutte le nostre azioni». Nel senso appunto che è essa a dire all'uomo come vivere affinché essa risplenda nella mente dell'uomo.

Proprio perché il contenuto supremo della scienza suprema è Dio, Aristotele stabilisce un'analogia esplicita tra tale scienza e Dio. Come la scienza suprema non è un mezzo, ma lo scopo della vita umana, così Dio non ha come scopo il mondo e il suo ordinamento, ma è Dio lo scopo del mondo.

Dire che Dio muove il mondo nel senso in cui l'amato muove l'amante, è affermazione analoga a quella che la scienza suprema è la più degna di comandare. Come Dio "comanda" al mondo di darsi un certo ordinamento per poter essere l'amante di Dio, così la scienza suprema muove in quanto causa finale tutte le azioni e tutte le tecniche che possono condurre l'uomo al suo "bene supremo" e alla "felicità" – giacché il "bene supremo" e la "felicità" dell'uomo consistono appunto nella visione della verità e nella contemplazione di Dio, quali possono essere raggiunte nella scienza suprema. Aristotele dice appunto che «quella scelta e possesso di beni naturali che favorirà maggiormente la contemplazione di Dio (siano essi beni corporei, o di ricchezze, o di amici o di altre cose) sarà la migliore; e questo è dunque il miglior criterio di riferimento: invece qualsiasi cosa che, o per difetto o per eccesso, impedisce di servire e contemplare Dio, sarà cattiva».

b) *L'anima umana*. – Sia l'individuo umano, sia lo Stato posseggono un "criterio regolatore" che consente loro di favorire il più possibile la contemplazione del Dio.

In quanto conoscenza dell'universale, l'uomo non è soltanto corpo, ma anche anima, e non solo quell'anima che anima la vita dei vegetali ("anima vegetativa") o degli animali ("anima sensitiva"), ma, innanzitutto, quella che anima la vita del conoscere e del pensare ("anima intellettiva"). In quanto animazione del corpo umano, l'anima è intesa da Aristotele come "forma del corpo" che ha la vita umana in potenza. È infatti l'anima dell'uomo ciò per cui un certo corpo fisico è un individuo umano. (E la "psicologia", come scienza dell'anima, è, per Aristotele, un settore particolare della "fisica", intesa come scienza degli enti che hanno in sé stessi il principio del loro movimento.)

Poiché l'intelletto pensa *ogni cosa*, non può essere "mescolato" ad alcuna cosa particolare (Anassagora l'aveva intuito) e quindi non è mescolato al corpo. Ciò a cui l'intelletto fosse mescolato, impedirebbe infatti all'intelletto di conoscere, sarebbe cioè una barriera posta tra il pensiero e l'essere. Proprio perché l'intelletto può conoscere ogni natura, esso non può avere dunque alcuna natura, se non appunto questa, di essere in potenza conoscenza di ogni natura o ente: capacità di conoscere, "intelletto potenziale".

Nell'anima intellettiva, tuttavia, l'intelletto potenziale diventa conoscenza attuale in virtù di un *atto* che astrae le forme della realtà dalla loro individuazione e, così astratte e quindi rese intelligibili, le rende presenti. Questo *atto* è chiamato da Aristotele "intelletto attivo". È questo intelletto a essere separato dalla materia, non mescolato a essa, impassibile, immutabile ed eterno. Esso è infatti, nell'uomo, il luogo delle forme universali che non si generano e non si corrompono e la cui eternità implica l'eternità del luogo in cui esse si trovano. Ma, soprattutto, l'intelletto è il luogo della scienza e della scienza suprema. Ed è quindi ciò che vi è di divino nell'uomo, giacché l'attività propria del Dio è appunto la contemplazione perfetta e ininterrotta della verità. Il significato di fondo dell'anima umana, in Aristotele, è sostanzialmente lo stesso di quello indicato da Platone.

c) *Il bene dell'uomo*. – All'inizio dell'*Etica Nicomachea* Aristotele dice che ogni arte o tecnica, ogni ricerca, come ogni azione e ogni proposito mostrano di tendere e di mirare a un qualche "bene". La parola "bene" non indica qui qualcosa il cui significato sia indipendente dall'"aver di mira" e dal "tendere": Aristotele afferma che il "bene" è appunto ciò a cui ogni cosa tende. Ma ogni cosa tende a sviluppare compiutamente la propria *essenza*, tende a essere compiutamente sé stessa e a evitare ciò che la allontana da sé stessa, dalla propria essenza. Per l'uomo, il riuscire a essere sé stesso è la "felicità". Ciò vuol dire che il "bene" dell'uomo (ossia ciò a cui egli tende) è la felicità. Ogni altra cosa cui tende l'uomo non è voluta per sé stessa, ma per altro. La felicità è il "bene supremo" perché tutto ciò che l'uomo vuole, lo vuole per essere felice. Ma che cos'è la felicità?

Per rispondere a questa domanda, è necessario conoscere l'*essenza* dell'uomo, ciò che rende uomo l'uomo, e l'*opera* che

sviluppa compiutamente tale essenza. La felicità è infatti lo sviluppo compiuto di tale essenza. Non può quindi consistere nello sviluppo di un aspetto accidentale o parziale dell'uomo. Ciò a cui ogni cosa tende è innanzitutto ciò a cui l'*essenza* di ogni cosa tende. Se un uomo sviluppa un suo aspetto parziale o accidentale, egli non ritrova sé stesso al termine di tale sviluppo, e quindi non è felice, anche se dichiara di esserlo.

Si tratta di comprendere che come esiste un'opera propria dell'occhio, della mano, del piede (opere cioè che sviluppano compiutamente l'essenza dell'occhio, della mano e del piede), e come vi sono opere proprie del contadino, del flautista, del calzolaio, del falegname, ecc., così è necessario ammettere che l'uomo, *come uomo*, non è un ente inattivo e che quindi esiste un'opera che è propria dell'uomo in quanto uomo, e che dunque quest'opera non può essere il vivere o la nutrizione o la crescita (che sono comuni anche alle piante), e nemmeno può essere la sensazione, e quindi il piacere (che sono comuni anche agli animali), e nemmeno il vivere nelle ricchezze, giacché la ricchezza è mezzo e non fine, mezzo per raggiungere qualcosa d'altro, e quando la si assume come fine (qui, come altrove, Aristotele anticipa potentemente Marx) è qualcosa di contro natura.

L'opera propria dell'uomo è allora "l'attività dell'uomo secondo ragione", e propriamente "l'attività dell'anima [razionale] secondo virtù".

La parola "virtù" traduce inadeguatamente il termine greco *areté*, che, innanzitutto, significa "rispondenza dei mezzi al fine". Sì che come l'opera propria del calzolaio è fabbricare le scarpe, e l'opera propria del calzolaio "virtuoso" è fabbricarle bene, così l'opera propria dell'uomo è l'attività dell'anima secondo ragione, ma l'opera propria dell'uomo "virtuoso" (cioè dell'uomo che ha la capacità e i mezzi di raggiungere quello scopo che è lo sviluppo compiuto della sua essenza) è l'attività razionale dell'anima, compiuta "bene e bellamente", e cioè in modo che tale attività raggiunga il culmine che per natura le è assegnato, ma che l'uomo può perseguire come può rifiutare.

In quanto sensitiva (cioè in quanto brama e desiderio), e dunque in quanto non è di per sé stessa razionale, l'anima può infatti obbedire o disobbedire a quella parte di sé che è l'attività razionale. Vi è allora – conformemente allo spirito della filosofia platonica – una "virtù etica", che consiste nel sottomettere le tendenze sensitive e appetitive alla tendenza razionale dell'anima; e vi è la "virtù dianoetica" (ossia "razionale"), che consiste nel portare e mantenere l'anima razionale al culmine delle sue possibilità. Questo culmine è costituito dalla "saggezza" (*phrónesis*), che riguarda gli atti e gli eventi mutevoli e contingenti, sapendo deliberare intorno a ciò che è bene o male per l'uomo; e, al di sopra della "saggezza", dalla "sapienza" (*sophía*), che è la contemplazione della verità necessaria e immutabile e della suprema esistenza divina. Le "virtù etiche" favoriscono il raggiungimento di questo culmine, in quanto mantengono gli impulsi e le brame dell'uomo nel "giusto mezzo" tra l'eccesso e il difetto, e pertanto richiedono anche un certo benessere esteriore, una certa posizione sociale, e quindi una certa struttura statale che consenta la realizzazione del giusto mezzo tra gli eccessi e i difetti del comportamento umano.

La *sophía* – che, in quanto è ciò cui l'anima tende, è appunto *philo-sophía* – è quindi la virtù suprema e pertanto la felicità "perfetta" e il fine ultimo dell'uomo. Essa porta l'uomo oltre sé stesso, verso il divino. Ché appunto il volgersi verso il Dio è l'essenza dell'uomo. La contemplazione della verità e del Dio non mira ad alcun altro fine all'infuori di sé stessa, ha un proprio piacere perfetto, è autosufficiente, ininterrotta per quanto è possibile all'uomo: felicità perfetta. «Ma una tale vita» dice Aristotele nell'*Etica Nicomachea* «sarà superiore alla natura dell'uomo; infatti, non in quanto uomo egli vivrà in tal maniera, bensì in quanto in lui vi è qualcosa di divino» giacché «in confronto alla natura dell'uomo l'intelletto è qualcosa di divino, e anche la vita conforme a esso sarà divina in confronto alla vita umana. Non bisogna perciò seguire quelli che consigliano che, essendo uomini, si attenda a cose umane e, essendo mortali, a

cose mortali, bensì, per quanto è possibile, bisogna farsi immortali».

Se per il Dio tutta la vita è beata, per gli uomini lo è per quel tanto che vi è in essi quell'attività contemplativa che è la sostanza del Dio. «Per quanto dunque si estende la contemplazione, di tanto si estende anche la felicità» cosicché «la felicità è una specie di contemplazione [*theoría*].» È stato giustamente rilevato che il significato originario della parola *theoría* ha, nella cultura greca prefilosofica, un carattere *festivo*. Nella festa, l'esperienza religiosa fondamentale è la contemplazione dei misteri divini che innalza l'uomo al punto di vista e alla condizione beata della divinità. Dicendo che la felicità è una specie di *theoría*, la filosofia vede dunque in sé stessa la forma suprema dell'esperienza religiosa e insieme il superamento di ciò che trattiene tale esperienza nella non-verità.

d) *Lo Stato e il suo carattere naturale.* – Ma per raggiungere la felicità contemplando la verità e il Dio, non sono sufficienti le virtù etiche dell'individuo: è necessario che lo Stato stesso sia "virtuoso", cioè sia formato in modo da realizzare il più possibile, nell'uomo, la contemplazione della verità e di Dio, ossia la felicità. Nessun individuo umano, infatti, basta a sé stesso, ma ha bisogno degli altri per sopravvivere. Questa affermazione stava già alla base della *Repubblica* di Platone. Aristotele trae da ciò la conclusione che il tutto, formato dall'associazione degli individui – e questo tutto è appunto, nella sua forma più sviluppata, la *pólis*, cioè la "città", lo Stato –, non è il risultato di una convenzione o di una decisione libera, di un "patto", ma è un *fatto di natura*, così come è qualcosa di naturale che l'uomo sia dotato di un'attività vegetativa, sensitiva e intellettiva, e come è qualcosa di naturale che il fuoco mandi calore.

Ogni associazione umana che ha come fine la sopravvivenza e lo sviluppo compiuto delle capacità degli associati è dunque un'istituzione *naturale*. Innanzitutto la *famiglia* (non era questo il punto di vista di Platone), e poi il *villaggio* (l'associazione di più famiglie), e infine la *città*, che è lo scopo al quale tendono le forme più elementari di associazione. Il fine al quale tende un ente di per sé stesso non solo è qualcosa di naturale a tale ente, ma ne determina la natura. Infatti un ente è autenticamente sé stesso solo quando raggiunge il proprio fine. Lo Stato, pertanto, non solo è qualcosa di naturale per gli individui umani, ma determina la loro stessa natura.

Ciò vuol dire che l'uomo è uomo solo in quanto vive nello Stato. «E quindi» dice Aristotele nella *Politica* «è manifesto che la città è un fatto naturale e che l'uomo è animale per natura socievole» ("animale politico"), sì che chi non ha bisogno di entrare a far parte di una comunità e basta a sé stesso «o è una belva o è un Dio».

Ma lo Stato determina la natura dei suoi componenti e delle forme più elementari di associazione, non solo perché è il loro fine, ma anche perché è il tutto rispetto al quale essi sono parti. E il tutto è la condizione dell'esistenza delle parti – come è nella relazione all'intero organismo umano vivente che la mano e il piede sono vera mano e vero piede: separati dal tutto, essi perdono la loro funzione e solo in apparenza continuano a essere mano e piede, così come solo in apparenza una mano o un piede di pietra sono mano e piede.

Nello sviluppo temporale, lo Stato si forma *per ultimo*, dopo la famiglia e il villaggio. Ma che l'individuo abbia bisogno della famiglia, che la forma di associazione in cui consiste la famiglia si sviluppi nella forma di associazione in cui consiste il villaggio e quest'ultimo si sviluppi infine nello Stato, tutto questo significa che ognuna delle forme di vita umana associata che precedono lo Stato non riesce a realizzare – prima che sorga lo Stato – ciò per cui esse sono state istituite: il fine ultimo dell'uomo. Esse precedono lo Stato; ma deve sopraggiungere lo Stato (cioè il tutto), affinché esse possano svolgere la loro funzione specifica e riescano quindi a essere ciò che intendono essere. Per questo motivo lo Stato, che nel tempo viene per ultimo, è tuttavia, in quanto scopo e condizione delle precedenti forme di vita associata, "prima" di esse.

e) Padrone e schiavo. – È dunque all'interno dello Stato e nella relazione con tutti gli altri elementi di esso che l'individuo, la famiglia, il padrone, il servo, il cittadino, l'operaio, il guerriero, il politico possono svolgere la funzione che è loro propria. Nella famiglia, non solo è *naturale* che l'uomo comandi la donna e i figli («il maschio è per natura migliore, la femmina peggiore; l'uno fatto quindi per comandare, l'altra per obbedire»), ma è *naturale* anche il rapporto tra il padrone e lo schiavo. Schiavi si è *per natura*, quando l'anima è greve e non ha inclinazioni per le virtù della sua parte superiore, e il corpo è robusto e adatto ai lavori più pesanti. Lo schiavo è una «proprietà animata» del padrone ed è «uno strumento superiore a tutti gli altri strumenti».

Ma Aristotele non intende sancire semplicemente l'istituzione della schiavitù come esisteva nella Grecia del suo tempo. Se «schiavi per natura» sono coloro che valgono soltanto per l'uso delle loro forze fisiche, tanto che «la natura sembra voler fare diversi i corpi degli uomini liberi e quelli degli schiavi», d'altra parte avviene spesso il contrario e cioè che chi è schiavo per natura abbia soltanto il corpo di uomo libero e non viva in schiavitù, e chi è libero per natura abbia soltanto l'anima d'uomo libero e possa vivere in stato di schiavitù. Ma soprattutto è decisiva la circostanza che «lo schiavo e il signore che hanno sortito da natura la loro rispettiva condizione, possono contrarre tra loro rapporti di interesse e di amicizia: ma se la loro unione è effetto solo della legge e della violenza, avviene il contrario». La "legge" e la "violenza" possono infatti ridurre in stato di schiavitù chi per natura è libero e possono rendere signore chi per natura è schiavo.

f) Economia e crematistica. – La famiglia possiede un insieme di strumenti per la produzione dei beni che servono alla sua sopravvivenza (e, si è visto, gli schiavi appartengono a questo insieme di strumenti). "Economia" significa, alla lettera, "amministrazione della casa". La ricchezza accumulata dall'economia non è quindi illimitata, perché deve servire per soddisfare i bisogni della famiglia, e questi bisogni sono limitati. Lo scopo dell'economia è di "vivere bene" – e "bene" significa "conformemente al fine ultimo dell'uomo", che è l'esercizio delle virtù dell'anima.

Quando invece si ha "cura di vivere per continuare a vivere, non di viver bene" si favorisce una disposizione d'animo che mira all'accumulazione infinita della ricchezza, e cioè dove il denaro non serve per lo scambio dei beni, ma lo scambio dei beni ha lo scopo di moltiplicare all'infinito il denaro, come appunto ripeterà Marx nella sua analisi della genesi della società capitalistica. "Crematistica" (alla lettera: "arte di guadagnare") è chiamata da Aristotele questa volontà di accumulare ricchezza indefinitamente, trasformando il mezzo (il denaro) in scopo della vita economica e allontanando quindi l'uomo dal raggiungimento del suo autentico fine, il "vivere bene", giacché non potrà occuparsi di nient'altro chi ha come scopo l'accrescimento indefinito della ricchezza.

g) La fortuna e lo Stato virtuoso. – Se lo Stato "virtuoso" è l'ordinamento nel quale l'uomo può raggiungere la felicità, ciò non significa dunque che lo Stato debba assicurare la felicità a ogni individuo umano da cui è composto. Alcuni uomini – operai, agricoltori, commercianti, schiavi – sono infatti per natura strumenti e proprietà di altri uomini, e quindi in essi non può realizzarsi la felicità, cioè il fine ultimo al quale l'uomo può pervenire. A tale fine possono pervenire soltanto – e in determinate condizioni – i "cittadini", lo Stato essendo «associazione soltanto di uomini nella stessa condizione di libertà e di eguaglianza, che si propone di raggiungere la più alta forma di vita».

È vero che i cittadini devono essere proprietari, giacché se dovessero lavorare non avrebbero tempo per coltivare la virtù, ed è vero che, nello Stato virtuoso, i cittadini da giovani saranno guerrieri e da vecchi guideranno lo Stato e diverranno sacerdoti (il principio di Platone che alla guida dello Stato si trovi solo chi sa è sostanzialmente confermato); ma è anche vero che per Aristotele la felicità «è privilegio preci-

puo delle menti e degli animi più alti, anche se scarseggiano dei beni esteriori; piuttosto che di quelli i quali posseggono più del bisogno beni materiali, ma hanno difetto dei veri beni», cioè dei beni dell'anima.

Infatti la felicità non è la fortuna: dei beni esteriori può essere causa anche la fortuna, mentre nessuno può essere giusto, saggio o sapiente (e quindi felice) per fortuna o per caso. E anche «la saggezza della città non è effetto della fortuna» (e «felice e fiorente è la città virtuosa»), giacché saggia è la città nella quale i cittadini sono saggi.

Stabilito che la migliore costituzione di uno Stato è quella in cui è possibile raggiungere la felicità, Aristotele rileva che tale condizione può essere soddisfatta sia dalla "monarchia" (comando di uno solo) sia dall'"aristocrazia" (comando dei migliori), sia dalla "*politía*" (il comando dei più). «Quando uno solo, i pochi, i più esercitano il potere in vista dell'interesse comune, allora si hanno necessariamente le costituzioni rette; mentre quando l'uno, o i pochi, o i più esercitano il potere nel loro privato interesse, allora si hanno le deviazioni.» "Interesse comune" è l'ordinamento che consente all'uomo, in quanto "cittadino", di raggiungere la felicità. "Interesse privato" è quello che nell'ordinamento statale sostituisce il fine ultimo dell'uomo con un fine particolare. Accade così che la monarchia si trasformi in tirannide, l'aristocrazia in oligarchia e la *politía* in democrazia.

15. *La poesia*

Anche per Aristotele, come per Platone (cfr. cap. IX, § 12) la poesia e l'arte in genere è "imitazione" del mondo umano. L'"imitazione" è riproduzione, con i mezzi più diversi (parola, suono, colore, ecc.), delle "azioni umane", che formano la dimensione umana del *divenire*. In relazione al proprio divenire, aveva rilevato Platone nel libro X della *Repubblica*, gli uomini "provano dolore o gioia", e la poesia tragica, che con l'epica è la forma più pericolosa di arte, lascia l'uomo nel dolore e nella non verità, mostrandogli la vanità della gioia; mentre è l'*epistéme* della verità a liberare dal dolore, conducendo dal sensibile, dove l'arte rinchiude l'uomo, all'intelligibile e all'eterno (cfr. cap. I, § 11).

Ma nella *Poetica*, Aristotele mostra che anche la poesia tragica è una forma di rimedio contro il dolore – fermo restando che la suprema e perfetta forma di rimedio è l'*epistéme* della verità, la sapienza filosofica. Infatti, la poesia non chiude nella particolarità del sensibile – questo è invece quanto accade nella storia (ossia nel racconto storico) –, ma mostra le cose possibili, cioè gli eventi che possono accadere all'uomo quindi le conseguenze necessarie delle situazioni in cui egli viene di volta in volta a trovarsi (giacché quanto più le conseguenze sono inverosimili, tanto più sono impossibili). «E perciò la poesia è cosa più nobile e più filosofica della storia, perché la poesia tratta piuttosto dell'universale, mentre la storia del particolare» (*Poetica*, IX, 1451 b). La poesia mostra cioè le situazioni universali, tipiche, in cui i vari tipi di persone vengono a trovarsi, e il modo in cui tali situazioni, sempre o per lo più, si sviluppano.

Proprio per questo carattere di universalità della poesia, la poesia tragica può costituire – a differenza di quanto ritiene Platone – un rimedio contro il dolore presente nella vita e imitato dall'opera tragica: «La tragedia è imitazione di azioni gravi [quelle cioè in cui si fa sentire il peso della vita]... la quale, passando attraverso la compassione e il terrore, conduce alla purificazione [= *kátharsis* = catarsi] di tali passioni» (*op. cit.*, VI, 1449 b). La catarsi tragica (ma il passo è stato interpretato nei modi più diversi) conduce l'uomo *oltre* il terrore provocato dal divenire della vita, lo purifica dal patimento ("passioni") che le trasformazioni del mondo producono in lui; e quindi l'opera tragica è già una forma di rimedio contro il dolore – un rimedio che, tuttavia, riguarda più l'uomo in quanto spettatore della vicenda tragica, che in quanto immerso egli stesso in tale vicenda.

Il principio platonico-aristotelico dell'arte come "imita-

zione" domina lungo i secoli, fino alla cultura moderna e contemporanea. Se l'*epistéme* svela l'ordine immutabile e universale della realtà, è inevitabile che l'arte sia posta in rapporto a tale ordine e sia giudicata (più o meno positivamente) in relazione alla sua capacità di raggiungerlo e svelarlo. Quando, nel pensiero moderno e soprattutto contemporaneo, si produrrà quel profondo sommovimento che metterà in crisi la filosofia come *epistéme* (cfr. volume III, *La filosofia contemporanea*), potrà farsi luogo un altro modo di intendere l'arte: non più come "imitazione" di un ordine preesistente e immutabile, ma come "creazione" di un mondo nuovo, indipendente e libero da ogni modello.

Infatti, è vero che Platone condanna la poesia e l'arte perché sono imitazione dell'imitazione della vera realtà del divino; ma è anche vero che tale imitazione ha pur sempre come fondamentale punto di riferimento la realtà vera, il modello divino. Sì che nella poesia e nell'arte, proprio in quanto concepite come "imitazione", è possibile scorgere non solo qualcosa di negativo (come accade in Platone), ma anche il riflesso e la traccia della vera realtà divina – come verrà appunto affermato nel neoplatonismo di Plotino (cfr. cap. 13).

Lo stesso Platone si rende conto di questa ambivalenza dell'arte, affermando nello *Ione* che il poeta agisce per ispirazione *divina* (che tuttavia non è guidata dalle regole razionali della *téchne*, e dell'*epistéme*). A sua volta Aristotele, rilevando che la poesia è più nobile della storia perché ha come contenuto l'universale, ossia la struttura immutabile della vita diveniente dell'uomo, pone a sua volta la poesia e l'arte in rapporto al modello originario che da tale struttura è impersonato. Il rapporto tra l'imitazione artistico-poetica e il modello originario (conosciuto dall'*epistéme*) costituito dalla realtà vera e da ultimo divina, forma pertanto il tratto fondamentale e dominante della riflessione filosofica che, dai Greci all'età moderna, viene condotta sul fenomeno artistico.

Note bio-bibliografiche

1. Nato a Stagira, **Aristotele** era figlio del medico Nicomaco, che lavorava al servizio del re Aminta di Macedonia, padre di Filippo il Macedone (intorno al 343-342 a.C., Filippo chiamerà a corte Aristotele, per affidargli l'educazione del figlio tredicenne, Alessandro). Diciottenne, Aristotele si recò ad Atene, ed entrò quasi subito nell'Accademia di Platone, dove rimase per vent'anni, abbandonandola soltanto alla morte del maestro. Dopo il 347, Aristotele lasciò Atene e si recò in Asia Minore (dapprima ad Asso, poi a Mitilene), per passare poi, come s'è accennato, alla corte di Filippo il Macedone, nella quale rimase, forse, fino a quando Alessandro divenne re (335). Tornato ad Atene, Aristotele aprì una scuola (il "Liceo" – dal nome del tempio, dedicato ad Apollo Licio, che sorgeva vicino ai locali della scuola –, o "Peripato" – dall'abitudine aristotelica di insegnare passeggiando nel giardino della scuola [*peripatos*, in greco, significa appunto "passeggiata"]). Poco prima di morire, Aristotele fu costretto all'esilio dal partito antimacedone, affermatosi ad Atene dopo la morte di Alessandro Magno, che non approvava il fatto che lo Stagirita fosse stato maestro del Macedone.
Le opere di Aristotele sono suddivise in due gruppi: gli scritti *essoterici* (destinati al pubblico; la parola è costruita sul greco *éxo*, che significa "fuori") e quelli *esoterici* o *acroamatici* (non destinati al pubblico, bensì solo ai discepoli della scuola; "esoterico" è costruito sul greco *éso*, che significa "dentro", mentre "acroamatico" deriva dal verbo *akroàmai* che significa "ascoltare", e indica appunto l'insegnamento destinato agli ascoltatori di Aristotele all'interno della scuola). Gli scritti essoterici sono andati perduti pressoché per intero (restano solo alcuni frammenti), mentre ci è pervenuta la maggior parte delle opere esoteriche, così ordinate, verso la metà del I sec. a.C., da Andronico di Rodi:
1) *Organon* (titolo collettivo per l'insieme degli scritti logici: *Categorie*, *De Interpretatione*, *Analitici primi*, *Analitici secondi*, *Topici*,

Confutazioni sofistiche).
2) Opere di filosofia naturale: *Fisica*, *Il cielo*, *La generazione e la corruzione*, *La meteorologia*, *Storia degli animali*, *Le parti degli animali*, *Il moto degli animali*, *La generazione degli animali*, ecc.
3) Opere di psicologia (connesse alle precedenti, in quanto Aristotele considera lo studio dell'anima, oggetto della psicologia, come parte della fisica): *De anima*, *Parva naturalia*.
4) La *Metafisica*, probabilmente l'opera più celebre di Aristotele, suddivisa in quattordici libri.
5) Opere di filosofia morale e politica: *Etica Nicomachea*, *Grande Etica*, *Etica Eudemia*, *Politica*.
6) *Poetica* e *Retorica*.

L'edizione di riferimento per la citazione delle opere di Aristotele è quella dell'Accademia delle Scienze di Berlino curata da I. Bekker (Reimer, Berlino 1831-1870, 5 voll.; il testo greco delle opere aristoteliche si trova nei primi due volumi; una ristampa è stata curata da O. Gigon, De Gruyter, Berlino 1960-1961). Le pagine dei volumi contenenti il testo greco sono stampate su due colonne, che vengono indicate con le lettere *a* (per la colonna di sinistra) e *b* (per quella di destra). Per esempio: *Categorie*, 13a5 indica che il passo in questione si trova alla quinta riga della prima colonna della tredicesima pagina dell'edizione suddetta. Questa numerazione viene riprodotta in margine a tutte le edizioni scientifiche degli scritti aristotelici.
Tra le numerose traduzioni italiane degli scritti aristotelici si segnalano le *Opere*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1973, 4 voll.; *La Metafisica*, a cura di G. Reale, Loffredo, Napoli 1978[2] [1968], 2 voll. (la traduzione è stata poi ripubblicata in un unico volume, senza apparato critico, dall'editore Rusconi, Milano 1978); *Analitici primi*, a cura di M. Mignucci, Loffredo, Napoli 1969; *Analitici secondi*, a cura di M. Mignucci, Azzoguidi, Bologna 1970; *Topici*, a cura di A. Zadro, Loffredo, Napoli 1974; *Trattato sul cosmo per Alessandro*, a cura di G. Reale, Loffredo, Napoli 1974; *La generazione e la corruzione*, a cura di M. Migliori, Loffredo, Napoli 1976; a cura di P. Cristofolini, Boringhieri, Torino 1963; *L'anima*, a cura di G. Movia, Loffredo, Napoli 1979; *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1979; a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1986 (con testo originale a fronte); *La poetica*, a cura di C. Gallavotti, Fondazione Valla/Mondadori, Milano 1974 (con testo greco a fronte); a cura di D. Pesce, Rusconi, Milano 1981; a cura di D. Lanza, Rizzoli, Milano 1987 (con testo greco a fronte); *Le categorie*, a cura di D. Pesce, Liviana, Padova 1966; a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1989 (con testo originale a fronte e corredata da apparato critico); *La Politica. La costituzione di Atene*, a cura di C. Viano, Utet, Torino 1966; *Opere biologiche*, a cura di M. Vegetti e D. Lanza, Utet, Torino 1972.
Su Aristotele: W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale* [1923], tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1984; G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica* [1927], La Nuova Italia, Firenze 1968; E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Cedam, Padova 1962; Id., *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, ivi, 1977; Id., *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 1979; Id., *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989; M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Sansoni, Firenze 1965; Id., *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele*, Antenore, Padova 1975; I. Düring, *Aristotele* [1966], tr. it., Mursia, Milano 1976; L. Ruggiu, *Tempo coscienza e essere nella filosofia di Aristotele*, Paideia, Brescia 1970; Id., *Teoria e prassi in Aristotele*, Morano, Napoli 1972; S. Natoli, *Soggetto e fondamento. Studi su Aristotele e Cartesio*, Antenore, Padova 1979; G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1986[4] [1974]; C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1990.
Cfr. inoltre: E. Severino (a cura di), *Aristotele. Il principio di non contraddizione*, La Scuola, Brescia 1959; Id. (a cura di), *Aristotele. I principi del divenire*, La Scuola, Brescia 1959 (più volte ristampati); G. Reale (a cura di), *Aristotele. Il Motore Immobile*, La Scuola, Brescia 1963; M. Marezzi (a cura di), *La Politica di Aristotele e il problema della schiavitù nel mondo antico*, Paravia, Torino 1988.

XI

Epicureismo e stoicismo

1. *La ricomparsa del Circolo*

a) Finalismo e antifinalismo. – Tutto il pensiero greco (e anzi l'intera storia del pensiero occidentale) si sviluppa in relazione al problema del *divenire*. La prima *formulazione* esplicita del divenire è data da Parmenide: il divenire è l'uscire dell'ente dal niente e il ritornare dell'ente nel niente. Appunto per questo, Parmenide nega che il divenire sia qualcosa di reale (cfr. cap. IV).

E tuttavia già i discepoli di Parmenide, se non lo stesso maestro, sono convinti che il divenire degli enti *appare*, ossia è evidente. Questa convinzione sta alla base non solo di tutto il pensiero greco, e anzi di tutto il pensiero filosofico, ma diventa la persuasione fondamentale dell'intero sviluppo della nostra civiltà.

Per mostrare come l'immutabilità e la permanenza dell'ente si concilino con l'evidenza del divenire, il pensiero filosofico perviene alla distinzione tra l'*ente originario* (i quattro elementi di Empedocle, mescolati e separati dall'Amicizia e dalla Discordia, le omeomerie di Anassagora, divise e separate dall'Intelletto, gli atomi di Democrito, il mondo delle idee di Platone, il Dio di Aristotele) e l'*ente derivato* – derivato cioè dall'unione o separazione dei suoi elementi originari, o per la sua partecipazione-imitazione dell'idea, o per il suo avere al di fuori di sé, in Dio, il fine ultimo del suo mutamento. Proprio per questa distinzione tra ente originario e derivato, il principio parmenideo, che nega il generarsi e il corrompersi dell'ente, resta trasformato nel princi-

pio che nega che l'ente (del cui divenire si riconosce l'evidenza) si generi dal nulla e si corrompa nel nulla – il principio, si è visto, che sia pure in forma implicita è operante sin dalla nascita del pensiero filosofico.

Ma l'esistenza di questa omogeneità sostanziale, relativamente al modo in cui il pensiero greco si volge al problema del divenire, non impedisce la formazione e la progressiva accentuazione di una profonda frattura per quanto riguarda il rapporto tra l'ente originario e l'ente derivato. Da un lato, affermare l'esistenza dell'originario significa affermare che il divenire dell'universo e dell'uomo ha uno scopo, tende a un fine, "ha un senso"; e la realtà originaria è appunto lo scopo e il fine ultimo del divenire cosmico, come Platone e Aristotele mettono potentemente in luce. Dall'altro lato, si nega questa concezione "finalistica" del divenire cosmico: il mondo non ha un fine da raggiungere, Dio non è lo scopo del mondo, ciò che accade non accade in vista di qualcosa, ma perché, prima di esso, le parti del mondo hanno una certa disposizione che determina via via l'accadimento delle cose. La realtà originaria, qui, non è causa finale del mondo, ma ne è soltanto – per usare la terminologia aristotelica – causa efficiente. L'atomismo è la filosofia in cui vien messo in luce per la prima volta in modo radicale questo secondo atteggiamento.

A prima vista, l'entità dei due schieramenti è molto diversa. L'atomismo sembra un modo di pensare isolato. Eppure l'atomismo di Democrito (che si sviluppa quasi contemporaneamente al pensiero di Platone) contende al pensiero di Platone e di Aristotele il compito di risolvere il problema parmenideo del divenire, superando le conclusioni scettiche cui era pervenuta la sofistica. Tutte le opere di Democrito sono andate perdute. Ma perfino nelle scuole di Platone e di Aristotele, dopo la morte dei due maestri, l'atomismo è largamente diffuso. E all'atomismo si rifà lo stesso Epicuro, che fonda la sua scuola ad Atene quindici anni dopo la morte di Aristotele. Ma l'atomismo aveva soprattutto nel futuro la propria fortuna: quando la scienza moderna, al suo inizio, riconosce i propri debiti verso il pensiero greco, non è a Platone e Aristotele che si rivolge, ma all'atomismo e al suo carattere antifinalistico: la scienza moderna non si occupa degli scopi che possono avere i fenomeni naturali, ma delle cause che determinano la regolarità con le quali essi si presentano.

Ma quasi contemporaneamente alla fondazione della scuola epicurea, alla fine del IV secolo a.C., Zenone di Cizio fonda ad Atene la scuola *stoica* (cfr. § 3), che ripropone potentemente la concezione finalistica dell'universo, contrapponendosi così all'atomismo antifinalistico di Epicuro.

La polemica tra epicureismo e stoicismo – queste due celebri scuole hanno finito per fornire l'immagine tipica di ciò che tradizionalmente s'intende con la parola "filosofo" – si presenta quindi innanzitutto come prosecuzione di una grande frattura che appartiene al periodo classico della filosofia greca. E una prosecuzione non è certamente una ripetizione.

b) Epicureismo, stoicismo e dualismo metafisico. – Ma quella prosecuzione non esclude una sostanziale *convergenza* delle due scuole nel rifiuto del *dualismo* al quale era pervenuta la metafisica di Platone e di Aristotele: il dualismo tra il Dio eterno e immutabile e la materia originaria del mondo, anch'essa eterna, indipendente da Dio. *Nel rifiuto di questo dualismo*, l'epicureismo e lo stoicismo, proprio nell'atto in cui si ricollegano al più antico pensiero greco, aprono la strada al pensiero di Plotino, di Agostino e di Tommaso d'Aquino, ossia alle forme in cui trova il proprio compimento la metafisica classica.

Proprio i due più grandi pensatori greci, Platone e Aristotele, rompono pertanto, con il dualismo tra Dio e Materia, la continuità che la metafisica presenta dal suo inizio al suo compimento. La continuità consistente nell'affermare che il significato supremo della realtà è il *Circolo*, in cui tutte le cose dell'universo ritornano là donde sono venute, e dove quindi *non* esiste un fondo ultimo delle cose (ossia ciò che Aristotele chiama "materia prima") che esista indipendentemente dall'Origine e dal Termine dell'universo.

Anche e soprattutto la metafisica che si confronterà con l'esperienza cristiana (la metafisica cioè soprattutto di Agostino e Tommaso) terrà fermo il Circolo metafisico. Ma al tempo di Platone e Aristotele tale Circolo è tenuto vivo proprio dall'atomismo, che pure nega ogni finalismo nel divenire dell'universo. Giacché se è vero che per l'atomismo il divenire cosmico non è guidato da una mente suprema, che lo diriga verso una meta costituente il perfezionamento ultimo dell'universo, è anche vero che per l'atomismo le cose non si corrompono nel nulla, ma ritornano nella realtà originaria (gli atomi) che le costituisce. Non è quindi strano che, dopo Platone e Aristotele, Epicuro riproponga il Circolo metafisico della realtà servendosi delle parole dell'atomismo. Ma, come si è visto (cap. IX, § 9), il "dualismo" platonico-aristotelico è anche *una tappa inevitabile* nell'*analisi* che il pensiero filosofico compie della struttura della *phýsis* dei più antichi filosofi.

c) Interpretazione tradizionale dell'epicureismo e dello stoicismo. – Di solito, vien messo invece in rilievo il carattere prevalentemente *morale* del pensiero epicureo e stoico: non solo il suo esclusivo interesse per l'uomo come individuo e per la felicità che egli in quanto individuo – e non in quanto "animale politico" – può raggiungere, ma anche il suo "socratismo", per cui "filosofo" autentico è solo colui che riesce a realizzare una piena armonia tra la sua dottrina e la sua vita, e quindi tra la sua dottrina e il modo in cui egli muore. E tutto questo non è certamente falso; ma va inteso nel contesto qui sopra tratteggiato.

Si crede anche di spiegare in buona parte la genesi dell'epicureismo e dello stoicismo facendo riferimento ai grandi mutamenti storici che alla fine del IV secolo a.C. portano alla dissoluzione della *pólis* greca, alla formazione dei regni ellenistici dopo la grande avventura di Alessandro, al cosmopolitismo che ridimensiona la tesi della supremazia dei Greci sui barbari (i quali, ancora per Aristotele, erano «schiavi per natura»). Ma è un modo alquanto strano di intendere una filosofia come quella epicurea e stoica, che pone come ideale l'indifferenza dell'individuo per le vicende della storia, voler spiegare la formazione di tale filosofia facendo leva soprattutto sulla nuova situazione storica in cui essa è nata. Si dice che solo la mutata situazione storica può spiegare la comparsa del "saggio" epicureo e stoico. Il discorso può essere però rovesciato e si può dire che, proprio perché il "saggio" è indifferente al mondo esterno e basta a sé stesso, proprio per questo egli è indifferente anche alle grandi variazioni storiche e proprio per questo vede l'inutilità e anzi l'impossibilità di tradurre la saggezza interiore nel mondo esterno, mediante una trasformazione politica di esso. (Giacché non si deve dimenticare che anche il concetto platonico e aristotelico di "Stato" non è il semplice rispecchiamento di una realtà data che sarebbe andata distrutta dai grandi sommovimenti storico-culturali del IV secolo, ma è un modello, un "ideale" verso il quale, in nome della sua verità, si tenta di portare la realtà storico-politica esistente, superando difficoltà che già erano apparse estremamente aspre agli occhi di Platone e di Aristotele.)

2. *Epicuro*

a) L'evidenza. – «Vano – dice Epicuro (341-271/270 a.C.; cfr. Nbb 1) – è il discorso di quel filosofo che non sappia curare qualche umana passione; infatti, come l'arte medica non è di alcun giovamento se non ci libera dalle malattie dei corpi, così non è di alcun giovamento neppure la filosofia, se non ci libera dalla malattia dell'anima.»

Malattia dell'anima è innanzitutto la "non-verità"; la non-verità produce tutte le angosce, i terrori, i turbamenti da cui sono affetti i mortali. La filosofia libera dalla malattia dell'anima, perché possiede il criterio della verità, cioè la capacità di distinguere la verità dalla sua negazione. Verità è "tutto ciò che è presente come evidenza", sia esso una "sensazione" o un'affezione dell'anima, quale il piacere e il dolore, o una qualsiasi rappresentazione della mente. È appunto il princi-

pio che la filosofia ha reso esplicito dopo Parmenide e che dopo Parmenide ha continuato a tener fermo: tutto ciò che è presente con evidenza è innegabile, incontrovertibile, infallibile. Se ci si limita ad affermare ciò che è presente, e così come è presente, l'errore non è possibile. Esso diventa possibile quando si vuole "giudicare" e "interpretare" ciò che è presente con evidenza. Nel *Teeteto* di Platone è presente una splendida anticipazione di questa tesi (che è comunque una delle formulazioni più lucide di ciò che nel nostro secolo la "fenomenologia" di Husserl ha chiamato il «principio di tutti i principi»).

Ad esempio, "giudichiamo" e "interpretiamo" ciò che appare (e non lo giudichiamo né interpretiamo rettamente), quando siamo convinti che sia *lo stesso ente* a presentarsi in modi diversi (per esempio, grande se vicino, e piccolo se lontano), e sulla base di questa considerazione sosteniamo che uno di questi modi è falso rispetto a un altro (per esempio che la visione in cui l'ente è piccolo è falsa rispetto a quella in cui tale ente è grande). Ma un ente vicino, e "questo stesso" ente lontano, *non* sono lo stesso ente in modo assoluto, ed è quindi inevitabile che questa diversità appaia così come di fatto appare quando, vicino, l'ente appare grande, e piccolo quando è lontano. Verità è *sia* la presenza di ciò che è vicino, *sia* la presenza di ciò che è lontano.

Un altro esempio. "Giudichiamo" e "interpretiamo", quando confrontiamo tra loro sensazioni di natura diversa che riteniamo appartenere allo stesso ente e diciamo, ad esempio, che la presenza di un bastone, che immerso nell'acqua sembra spezzato, è falsa. In questo caso, confrontiamo un'impressione visiva con una tattile, e diciamo falsa quella visiva, supponendo anche qui che l'impressione visiva e quella tattile debbano avere come contenuto lo stesso ente. Se si elimina questo presupposto, si deve dire anche qui che la verità compete a entrambi i tipi di impressioni evidenti.

b) La ragione e gli atomi. – Tutto questo non significa che per Epicuro la verità coincida con l'evidenza di ciò che è presente. Resta fermo, anche in Epicuro, l'antico principio, che egli chiama "punto fermo", per il quale "nulla nasce dal nulla" e "nessuna cosa si dissolve nel nulla". L'evidenza dell'esperienza è unita all'esigenza e "fermezza" della ragione.

La nascita e il dissolversi degli enti che appaiono è anch'essa verità, ossia qualcosa di presente con evidenza. Ma gli enti non si formano dal nulla: le loro parti devono preesistere, e se esse si sono a loro volta formate, si sono formate a partire da elementi non formati e quindi non composti e non divisibili, e quindi ingenerabili, incorruttibili ed eterni, che Epicuro, con Democrito, chiama "atomi". E così gli enti, corrompendosi, non si dissolvono nel nulla, ma si risolvono daccapo in quegli elementi semplici da cui si sono formati. L'unione e separazione degli atomi non è qualcosa di presente con evidenza, ma se non esistessero non potrebbe nemmeno esistere il divenire degli enti che è presente con evidenza.

Ma a ciò che è presente con evidenza – la totalità dei "fenomeni" – appartiene anche la *libertà* dell'uomo, il poter cioè decidere liberamente senza essere sottoposto a una costrizione fatale. Anche per Aristotele è una evidenza immediata che le nostre azioni non sono necessitate, e Epicuro riprende con vigore questa tesi aristotelica. Ne viene che il movimento di unione e separazione degli atomi (e non solo di quelli che costituiscono la decisione e le azioni umane) non può essere, come invece Democrito aveva sostenuto, inevitabile e immodificabile, ma ogni atomo può spontaneamente deviare in qualsiasi momento dal suo percorso.

In questo modo, non solo non esiste la "necessità implacabile" del Fato (alla quale, dice Epicuro, sarebbero preferibili perfino gli antichi miti sugli dèi), ma nell'universo non esiste alcun ordinamento prestabilito e immutabile, e tutto ciò che esiste è casuale e fortuito, quindi assolutamente sprovvisto di scopo e di senso. Gli atomi stessi, dalla cui esistenza non è consentito liberarsi, non sono altro che corpi invisibili in movimento, le cui uniche proprietà sono la figura, il peso e la grandezza e sono quindi completamente indifferenti alla sorte dell'uomo. Nell'infinità del Tutto non esiste

quindi un "Dio" che sin dall'inizio dei tempi abbia pensato all'uomo (e al mondo) e gli abbia assegnato un compito da svolgere, predisponendosi a premiarlo o a punirlo a seconda del modo in cui l'uomo avrebbe assolto quel compito. Nell'infinità del Tutto l'uomo (ogni singolo uomo) è inevitabilmente solo e può fare affidamento unicamente su di sé. Per ottenere che cosa?

c) Il piacere e il dolore. – Tra ciò che è presente con evidenza, esistono anche – oltre agli enti sensibili e alle rappresentazioni generali della mente (che Epicuro chiama "prolessi", perché consentono, sulla base di un'esperienza passata, di anticipare nella nostra mente la presenza effettiva delle cose) – le "affezioni" o sentimenti di piacere e di dolore. La presenza del piacere e del dolore è una verità originaria, una evidenza che non ha bisogno di interpretazioni e di spiegazioni. È tale presenza del piacere e del dolore il criterio in base al quale l'uomo giudica – e giudica rettamente – ciò che deve essere perseguito e ciò che deve essere fuggito, e quindi giudica ciò che è bene e ciò che è male. Per provare che e perché il piacere deve essere scelto e il dolore respinto non c'è bisogno di ragionamenti o di argomentazioni: è una realtà immediata come il fatto che il fuoco è caldo, la neve bianca, dolce il miele. Che cosa, se non il piacere e il dolore, può far percepire e stabilire ciò che dev'essere scelto o fuggito?

Il piacere è pertanto "principio e fine della vita felice", perché è il "bene primo e connaturato a noi", ossia è ciò a cui ogni uomo tende. Aristotele aveva escluso l'equazione tra felicità e piacere, basandosi sul teorema che il fine ultimo dell'autentica natura dell'uomo è la contemplazione della verità e del Dio. Ora, anche per Epicuro la felicità consiste nella contemplazione della verità; ma, ora, la verità dice che il Tutto, sostanzialmente, non è che un accadimento casuale e privo di senso e di scopi, dove è assente ogni ordinamento stabile e ogni Dio, e dove l'uomo è una formazione fortuita e precaria di atomi destinati a dissolversi.

Ma proprio la conoscenza di questa verità, invece di atterrire, produce nell'uomo la tranquillità suprema e la vanificazione di tutti i timori e turbamenti che lo afferrano quando egli si sente osservato da potenze superiori che si propongono di seguirlo per tutta l'eternità con i loro premi e i loro castighi e che innanzitutto gli preparano, come conclusione della vita, la morte. Conoscendo la verità, l'uomo conosce l'origine del timore e può liberarsene. E il timore e ogni turbamento dell'animo sono dolore, anzi la forma più radicale del dolore.

La conoscenza della verità, dunque, è felicità, non solo in quanto essa è conoscenza della verità, ma in quanto tale conoscenza libera dal terrore dovuto all'ignoranza. Quest'ultima affermazione consente di chiarire in che consista propriamente, per Epicuro, la natura del piacere.

d) La vita felice. – Se la conoscenza della verità è felicità, perché libera dal terrore e dall'ignoranza, il "piacere" stesso – che, si è visto, è "principio e fine della vita felice" – è liberazione dal dolore. Riprendendo uno spunto del *Fedone* platonico – e in polemica coi cirenaici, per i quali il piacere è un movimento non violento e il dolore movimento violento –, Epicuro mette in luce una forma di piacere che nell'uomo non solo può toccare il limite massimo e quindi è insuperabile, ma è tale che chi la possiede «può gareggiare in felicità anche con Zeus». Si tratta di quello stato intermedio, tra ciò che comunemente si dice "piacere" e ciò che si dice "dolore", che è la liberazione, l'assenza, la privazione di dolore. Una volta tolto un dolore, si prova un piacere che non è aumentabile. Si potrà solo andare alla ricerca di *altri* piaceri, ma *quel* piacere che consiste nella liberazione da un certo dolore ha toccato il massimo possibile, ha avuto la sua completezza e perfezione. Se ci si rivolge ad altri piaceri oltre a questo, che è il massimo, allora «niente basta a colui per il quale è poco ciò che basta». Ciò che basta è infatti poco: «Non aver fame, non aver sete, non aver freddo». A chi bastano queste cose è consentito gareggiare in felicità anche con Zeus, ma se non gli bastano, allora niente gli potrà bastare.

Ma il liberarsi dalla fame, dalla sete e dal freddo è ciò che basta, solo se *innanzitutto* ci si è liberati dalla malattia dell'anima, cioè dal dolore dovuto all'assenza della verità. Giacché il corpo soffre solo per il male presente, mentre l'anima soffre, oltre che per quello presente, anche per i mali passati e futuri. Se «i piaceri dei dissoluti» liberassero l'uomo anche dalla malattia dell'anima, Epicuro non avrebbe «niente da rimproverare» a tali piaceri: «essi sarebbero infatti ricolmi di ogni piacere». Ma non è così, perché i mezzi per procurarsi i piaceri dei dissoluti producono molti più tormenti che piaceri. La "vita felice" è l'assenza di dolore dell'anima, accompagnata, se possibile, dall'assenza di dolore del corpo: «È quel sobrio ragionare che scruta a fondo le cause di ogni atto di scelta e di rifiuto [ossia è capace di calcolare l'insieme di piaceri e di dolori che ogni azione comporta] e che scaccia le false opinioni, per via delle quali grandi turbamenti si impadroniscono dell'anima».

La "virtù suprema" è dunque la capacità di condurre una vita felice, è cioè la "saggezza", e la saggezza non può esistere senza la filosofia, cioè senza la conoscenza della verità. L'ignoranza della verità produce quindi ogni male, sia in chi è ignorante, sia in coloro che devono subire gli effetti della sua ignoranza. È la stessa tesi di Socrate (la virtù è sapienza, il vizio è ignoranza), il cosiddetto "intellettualismo" socratico, potentemente espresso nel dialogo *Protagora* di Platone.

e) Socrate, Platone, Aristotele, Epicuro e la scelta del male. – In quel dialogo Platone (che probabilmente esprime il punto di vista di Socrate) respinge la persuasione dei più, i quali credono che la maggior parte degli uomini, pur conoscendo il meglio e potendo seguirlo, non vogliono e fanno tutt'altro, perché sono vinti dai piaceri (quelli che Epicuro qualifica come "i piaceri dei dissoluti") o dal dolore. Già prima di Epicuro, Platone aveva rilevato che, se i piaceri dei dissoluti non producessero conseguenze che preferiremmo evitare, noi non potremmo dire che sono cattivi dissoluti, o che sono male. Cioè non sono cattivi per il piacere che procurano, ma per i loro effetti negativi. Quindi – come già avevamo richiamato – uno sceglie il male non in quanto esso è male, ma perché è un certo piacere, ed egli *non sa* che questo piacere è seguito da dolori maggiori dei piaceri goduti. La vita felice dipende dall'"arte misuratrice", cioè dalla conoscenza della quantità di piaceri e di dolori che tengon dietro a una certa azione. A chi dice che uno, "vinto dal piacere", compie il male (e si sta sempre parlando di quelli che per Epicuro sono i piaceri dei dissoluti), bisogna pertanto replicare che chi compie il male lo compie perché *ignora* quell'"arte misuratrice" che è la conoscenza. Il vizio è dunque ignoranza, la virtù è scienza.

Aristotele mostra di non accettare queste conclusioni e sostiene che si può compiere il male pur "sapendo" che cosa è il bene. Ma questo "sapere" al quale Aristotele si riferisce, non è il sapere in senso forte al quale si riferisce Platone nel *Protagora* – non è cioè la "scienza", l'*epistéme* –, ma è l'*opinione* che crede di sapere che cosa sia il bene. In tale opinione non appare la *verità* del bene, non appare ciò che *in verità* è bene, e quindi è certamente possibile che uno, pur "sapendo" (cioè "opinando") che cosa è il bene, faccia il male.

Quanto Aristotele rileva su questo punto non è dunque in antitesi, ma complementare alla posizione di Platone. Alla quale invece si riconnette esplicitamente Epicuro, il quale rileva che «nessuno sceglie il male *vedendo chiaramente* [e questo vedere è appunto il sapere in senso forte, cioè la filosofia, l'*epistéme*] che è tale: ma ne rimane preso se, ingannevolmente, lo considera un bene rispetto a un male maggiore» (quando invece, in verità, è un male rispetto a un bene maggiore).

f) L'autarchia. – Poiché la filosofia mostra, secondo Epicuro, che non esiste alcun fine naturale cui l'uomo sia orientato e che l'uomo è libero ed è quindi libero di assegnare a sé stesso il fine di perseguire la vita felice, la "saggezza" (*phrónesis*) è appunto il perseguimento di questo fine; e la vita autentica è la contemplazione stessa della verità, unita all'assenza del dolore dal quale basta essere liberi.

Per la vita felice non è dunque necessaria l'esistenza dello Stato (come non è necessaria – ossia sarebbe controproducente – l'esistenza di Dio). È quindi chiaro che, se nella realtà non esiste alcun ordinamento naturale e necessario, allora nemmeno lo Stato è – come invece pensavano Platone e Aristotele – un'aggregazione naturale degli esseri ragionevoli. La vita politica mette in moto la spirale dell'aspirazione indefinita al piacere superfluo, producendo grandi turbamenti dell'anima. La politica è solo un "carcere", ma non dove ritorna il filosofo dopo aver contemplato il divino e l'idea dello Stato, ma dove ci si illude che questi modelli esistano e possano essere realizzati sulla terra.

E come è innaturale lo Stato, innaturale è anche la famiglia. Per Epicuro la vita sessuale, che sta alla base del nucleo familiare, «non giova mai, c'è solo da accontentarsi che non nuoccia». Per ottenere la vita felice, all'individuo umano basta solo sé stesso. In ciò consiste l'"autarchia" dell'uomo. «Vivi nascosto». Solo tra individui che sanno raggiungere la vita felice può nascere l'amicizia, che non chiede nulla all'altro e che quindi è l'unica forma di convivenza tra gli uomini che non offuschi la verità.

g) Il dolore, la morte, il tempo. – Ma rimangono ancora due ostacoli sulla strada che conduce alla vita felice: il dolore del corpo, dovuto all'assenza anche di quel poco che basta (pane, acqua, un po' di calore all'inverno), o alle malattie e alle ferite che rendono atroce il dolore; e infine il terrore della morte.

Epicuro risponde che se il sommo bene è facilmente raggiungibile, il più atroce dei dolori ha sempre una durata assai breve. E quando il dolore è lungo, anche se porta alla morte, esso è sempre sopportabile. La morte, poi, è un'angoscia solo per chi non sa che come il nascere è un'unione di atomi, così il morire è una separazione di tali atomi, dove del composto (l'individuo umano) non resta più nulla, e quindi nessuna forma di coscienza e di sensibilità e quindi nessuna possibilità di soffrire. Se con la morte l'uomo diventa nulla, d'altra parte la morte è nulla per l'uomo. L'uomo è infatti sensibilità e coscienza e, sino a che egli sente e pensa, la morte non esiste, e quando invece essa viene noi non siamo più e non abbiamo quindi più niente da temere. «Nulla c'è di temibile nel vivere per chi sia veramente convinto che nulla di temibile c'è nel non vivere più.»

A chi ribatte che con la morte si perde però il piacere, Epicuro risponde che se la carne non ammette limite al piacere e quindi esige anche un tempo senza limiti, che serva a procurarle un piacere sempre maggiore, il saggio invece sa che il piacere realizzabile dall'individuo sia pure nel breve arco della sua vita è perfetto e non ulteriormente aumentabile: appunto perché il vero piacere è l'assenza del dolore e una volta che, con la presenza della felicità, il dolore è assente, il piacere autentico (non quello superfluo dei dissoluti) non può più crescere, è pieno, totale, e, in questo senso, infinito. La felicità perfetta e la vita beata non hanno quindi bisogno della vita eterna; anzi esse sono raggiungibili proprio in quanto la filosofia ha mostrato che non esiste alcuna vita eterna.

h) La "modernità" di Epicuro. – L'opposizione tra il pensiero che – come quello di Epicuro – nega che il divenire della realtà abbia un fine e un senso prestabilito, naturale, oggettivo, e il pensiero che invece afferma tale fine e senso (cfr. § 1) è l'espressione di una contrapposizione ancora più radicale, che attraversa non solo il pensiero greco, ma l'intera storia del pensiero e anzi della cultura e della civiltà occidentali.

Per la prima volta nella storia dell'uomo, i Greci definiscono il divenire delle cose, quale si presenta nell'esperienza, come il loro uscire dal niente e il loro ritornarvi. Ma la filosofia nasce proprio come *negazione* che il manifestarsi del divenire delle cose coincida col Tutto. Se si crede che questa coincidenza esista, allora l'esistenza presenta un volto *tragico*, angosciante. Ciò che viene dal niente è infatti l'estrema minaccia a ogni ordinamento che l'esistenza si è data: è l'imprevedibile e quindi il terrificante. E l'esistente è daccapo

minacciato dalla fine imminente, dal suo dover di nuovo ritornare nel nulla. Si può dire che la grande tragedia attica (Eschilo, Sofocle) è lo specchio del senso filosofico della realtà diveniente identificata con la totalità della realtà. L'orrendo è la vita come vicenda della nascita e della morte (cioè dell'uscire e del ritornare nel niente).

Aristotele, nella *Poetica*, osserva che la tragedia tenta una specie di difesa dall'orrore della vita: rappresentando l'essenza terribile e orrenda della vita, la tragedia riesce a sollevare e purificare l'animo dal terrore e dall'orrore. Ma questa "purificazione" (*kátharsis*) è solo l'illusione, da parte dello spettatore, di potersi separare e sollevare sopra l'orrore dell'esistenza.

Tale illusione non può essere evitata dalla purificazione tragica, ma dall'*epistéme* (cioè dalla filosofia), la quale nell'atto stesso in cui definisce il divenire che è manifesto nell'esperienza, come un uscire e un ritornare nel niente, in questo stesso atto mette in luce che la scena dell'esperienza non coincide con la totalità dell'essere, ma è il processo visibile che muove dall'invisibile ed eterna unità divina e a essa ritorna. Il divino eterno e immutabile governa il Tutto e ne è la legge suprema, il supremo senso. Contemplando questo senso e vedendone la verità, la filosofia libera dall'angoscia e dalla minaccia del niente: tutto ciò che esce dal niente non è selvaggia imprevedibilità, ma è regolato e guidato dalla "giustizia divina" (come appunto dice Anassimandro, in quell'unico suo frammento rimastoci, che è anche il più antico testo della nostra tradizione filosofica), che l'*epistéme* mette in luce in modo incontrovertibile. La conoscenza dell'eterno libera dal terrore del divenire. Le cose del mondo non sorgono dal nulla e non vi tornano, ma procedono dall'unità divina e a essa ritornano (anche se, ciononostante, continua a rimaner vero che le cose del mondo, come realtà derivata, continuano a essere qualcosa che prima del suo formarsi e dopo il suo dissolversi è nulla, fatta eccezione per l'anima, che è quanto di divino vi è nell'uomo). Ed è appunto in questo Circolo che va dal Dio e a lui ritorna che il mondo e l'uomo hanno in sé stessi uno scopo e un senso.

Con Epicuro viene invece alla luce qualcosa di essenzialmente nuovo nel modo in cui l'uomo prende posizione rispetto al divenire. Si può dire addirittura che viene alla luce l'uomo nuovo dell'età moderna, che si accorge come il rimedio (cioè l'esistenza dell'eterno) sia peggiore del male (l'uscire e il ritornare nel nulla), e che quindi si propone di eliminare il terrore che l'eterno produce nell'uomo. E infatti, dice Epicuro, la filosofia sopprime «il timore dell'eternità» e rende possibile quella «vita perfetta, per cui non sentiamo più l'esigenza di un tempo infinito» e quando giunge il momento di uscire dalla vita e di diventare niente («quando noi viviamo, la morte non c'è, e quando essa sopravviene, noi non siamo più») non possiamo dire di andarcene avendo lasciato qui sulla terra «qualcosa di ciò che rende ottima la vita».

Prima di Epicuro la conoscenza che l'eterno esiste libera dal terrore del divenire; per Epicuro la conoscenza che l'eterno non esiste (e che eterni sono soltanto gli atomi senza senso da cui le cose sono casualmente costituite) libera dal terrore dell'eternità. Proprio perché, quando la morte sopraggiunge, noi ormai siamo niente, proprio per questo la morte, che è chiamata «il più terribile dei mali», «non è niente per noi». Il saggio non chiede di vivere, né teme il non vivere, «non è contrario alla vita, ma neanche ritiene che la morte sia un male».

Si potrebbe pensare che questo atteggiamento di Epicuro di fronte al divenire sia già presente nei sofisti. Ma è un'impressione errata, perché la sofistica vive nel clima della tragedia greca, che vede l'orrore del nascere e del morire, mentre per Epicuro la vicenda della nascita e della morte non ha nulla di orrendo per chi si sia liberato dalla fede nell'esistenza di un governo divino del mondo. Non a caso Epicuro critica il centro dell'antica saggezza dionisiaca – che è anche il centro della tragedia: che il meglio di tutto sarebbe per gli uomini non essere nati; e subito dopo la cosa migliore sarebbe morire quanto prima. È qui presente quel terrore per il divenire (dal quale si tenta invano di sfuggire), che è invece completamente estraneo al pensiero di Epicuro.

3. *Lo stoicismo*

a) Lo stoicismo (cfr. Nbb *2) come sintesi del pensiero greco*. – Con Epicuro compare per la prima volta, nella civiltà occidentale, quel tipo d'uomo che raggiunge la felicità nella conoscenza che Dio e la vita eterna non esistono – il tipo d'uomo che troverà in Nietzsche una delle sue più potenti espressioni. All'inizio del III secolo a.C., pochi anni dopo la fondazione della scuola epicurea, Zenone di Cizio, nell'isola di Cipro, fonda ad Atene una scuola (la "Stoà", cioè il "portico" dove si riunivano i suoi discepoli, detti appunto "stoici") dove egli insegna una dottrina che, per quanto fortemente originale, è anche la prima grande sintesi del pensiero filosofico dalle sue origini ai risultati raggiunti da Platone e da Aristotele. In seguito – ma nel frattempo il cristianesimo aveva fatto la sua comparsa nel mondo – il neoplatonismo di Plotino riproporrà per l'ultima volta una grande sintesi greca del pensiero greco. E quasi con lo stesso materiale, perché in questi cinque secoli (tanti ne corrono da Aristotele a Plotino) il pensiero greco non produce più nulla di paragonabile a ciò che esso porta alla luce nei tre secoli che vanno da Talete ad Aristotele.

Ma la sintesi stoica (come poi quella neoplatonica) non consiste nel mettere insieme modi di pensare che tendano ad andarsene ciascuno per proprio conto. Crescendo, il pensiero filosofico tiene lo sguardo costantemente rivolto allo spazio che esso, nascendo, ha aperto una volta per tutte, e ai tratti fondamentali che, in quella nascita, stabiliscono l'orizzonte e il volto di tale spazio. La "sintesi" offerta dallo stoicismo mette quindi in risalto una continuità già esistente. Tale sintesi diventa una potente innovazione quando essa mostra la necessità di oltrepassare il pensiero di Platone e di Aristotele nel punto in cui esso sembra rompere i legami che lo uniscono all'alba della filosofia. Tale frattura – già si è detto – consiste in questo: che mentre il Tutto è, fino a Platone e Aristotele, unitario, essi lo vedono invece spezzato in due dimensioni reciprocamente indipendenti ed eterne: Dio e la

Materia originaria, la "madre" del mondo. Non si tratta semplicemente del dualismo tra Dio e mondo, ma del dualismo tra Dio e quella radice ultima del mondo, che è indipendente da Dio ed eterna come Dio. Platone e Aristotele spezzano l'unità originaria del Tutto. Lo stoicismo provvede a ricomporla. Un'esigenza analoga è già presente nell'epicureismo, dove la struttura atomica di ogni ente ha appunto il compito di costituire il terreno unitario all'interno del quale si colloca ogni differenza tra le cose.

Ma, anche in questo caso, non ci si trova di fronte a un semplice cambiamento di punti di vista. Il principio, presente sin dalla nascita della filosofia, che dal nulla non si genera nulla e nessun ente si dissolve nel nulla, determina sia la configurazione della *phýsis* dei primi pensatori – cioè la *phýsis* come sostanza eterna da cui provengono e in cui ritornano le cose del mondo –, sia il modo in cui la *phýsis* si ripropone nel pensiero di Platone e di Aristotele, dove la distinzione esplicita tra causalità formale, materiale, efficiente e finale spinge ad affermare una *materia eterna* della generazione degli enti, e un *eterno mondo divino*, che è causa formale (come il mondo delle idee di Platone), efficiente (il Demiurgo platonico e l'aristotelico primo Movente mobile) e finale (il Movente immobile aristotelico).

L'antico principio che dal nulla nulla si genera acquista cioè una pluralità di significati, che implica una pluralità di strutture eterne (l'eternità della materia, delle forme, della prima causa efficiente, della causa formale). In questa pluralità di strutture si presenta sia la conseguenza inevitabile del più antico pensiero filosofico, sia la frattura che minaccia l'unità del Tutto, dividendola tra l'eternità di Dio e l'eternità della Materia. L'importanza dello stoicismo (e, sia pure in modo più implicito, dell'epicureismo), del neoplatonismo e del pensiero medioevale, consiste nel portare progressivamente alla luce la *contraddizione* del concetto di un Ente eterno e immutabile, che è puro atto e che tuttavia ha al di fuori di sé e da lui indipendente la Materia originaria ed eterna del mondo. Il *significato fondamentale* del processo filo-

sofico che si sviluppa dallo stoicismo al platonismo e aristotelismo medioevali consiste nel *toglimento di quella contraddizione*. Così come in tutto il pensiero antico l'affermazione dell'esistenza dell'Essere eterno e immutabile è la conseguenza necessaria del *toglimento della contraddizione* (o dell'insieme di contraddizioni) che si produce affermando che il Tutto coincide con la realtà diveniente.

b) Stoicismo e atomismo. – Il concetto di atomo è introdotto, nella filosofia greca, per evitare le conclusioni che Zenone di Elea (cfr. cap. IV, § 2), il discepolo di Parmenide, trae dall'affermazione (sostenuta dagli avversari di Parmenide) dell'esistenza della realtà corporea, cioè fornita di estensione e continuità. Zenone di Elea richiama infatti che ogni estensione è divisibile, e poiché *tutte* le parti in cui essa è divisa sono divisibili, essa si risolve da ultimo in una infinità di inestesi, cioè si risolve in niente – e, se non si vuole affermare che il niente esiste e compone l'esteso, si dovrà affermare che l'estensione corporea non esiste.

Democrito (cfr. cap. VI, § 4), che non intende per altro negare l'evidenza della realtà corporea, e cioè fornita di estensione, ritiene che sia allora necessario, per salvare quella evidenza, che la divisione dell'esteso non sia infinita, ma finita e cioè che essa giunga a certe parti elementari che non possono essere ulteriormente divise: gli atomi.

Sennonché, quando compare la filosofia stoica, da un lato Platone aveva mostrato che cosa occorre veramente per salvare, contro Parmenide, l'affermazione dell'esistenza del molteplice (e quindi anche di quel molteplice che è il corpo esteso) (cfr. cap. VIII, § 8), dall'altro lato, Aristotele aveva operato quella fondamentale distinzione, tra *infinito attuale* e *infinito potenziale* (cfr. cap. IX, § 10, *b*), in base alla quale si può scorgere l'errore delle conclusioni di Zenone di Elea. Una estensione è cioè *in potenza* divisibile all'infinito; ma non è *in atto* divisa all'infinito. Se fosse divisa in atto all'infinito, allora essa si risolverebbe certamente in niente; sennonché essa, in atto, è indivisa, e appare così come appare, appunto perché è indivisa. Certo, si può incominciare a dividerla e ogni parte in cui è divisa è a sua volta divisibile, ma questo suo essere in potenza divisibile all'infinito non deve essere confuso col suo essere in atto divisa infinitamente.

Questa critica di Aristotele a Zenone di Elea toglie quindi ogni necessità alla tesi che, per salvare i fenomeni, si debba affermare l'esistenza degli atomi. È sostanzialmente su questa critica aristotelica (che probabilmente Epicuro ignorava) che si basa il rifiuto dell'atomismo da parte degli stoici. Questo, anche se gli stoici tengono ferma una tesi fondamentale dell'atomismo democriteo (lasciata invece cadere da Epicuro): che tutto ciò che si produce nell'universo si produce *necessariamente* e cioè non si sarebbe potuto produrre diversamente da come si è prodotto.

Ma, come già si è detto, lo stoicismo si contrappone all'atomismo soprattutto nel sostenere (insieme a Platone e Aristotele) quel finalismo della realtà che nell'atomismo di Democrito e di Epicuro era stato radicalmente negato.

c) L'unità di mondo e Dio. – Già in Platone e soprattutto in Aristotele sono presenti i presupposti che portano all'eliminazione di quel "dualismo" tra Dio e "materia prima" del mondo, che per altro essi sostengono. Aristotele rileva infatti che la materia prima non può esistere indipendentemente dalle forme che la determinano e che esprimono l'originario volgersi del mondo a Dio. Sì che la materia prima, da un lato, è eterna ed esiste indipendentemente da Dio, e dall'altro (in quanto cioè essa non può esistere indipendentemente dalla forma, ossia non può esistere come pura materia) *non* può esistere indipendentemente da Dio, che determina l'ordinamento delle forme dell'universo.

Questa contraddizione non può essere tolta riducendosi ad affermare il puro dualismo tra Dio e materia, perché non solo lo impedisce il teorema, rigorosamente ribadito dallo stoicismo, dell'inseparabilità della materia dalla forma, ma resterebbe poi da risolvere l'insolubile problema di come la materia, pur essendo qualcosa che potrebbe esistere anche

se Dio non esistesse, possa convivere con Dio nel Tutto – il problema cioè di come due Dèi tra loro nemici (giacché appunto questo implica il "dualismo") possano dividersi armonicamente il governo dell'universo.

Lo stoicismo rileva che Dio, che è eterno, non potrebbe essere perfetto se la materia, come radice del mondo, esistesse indipendentemente da lui. Egli è il demiurgo che produce l'intero universo, cioè non solo il sistema delle forme, ma la stessa materia prima di esse. Dio è dunque il "principio attivo", cioè causa efficiente dell'universo e della materia; ma lo stesso "principio attivo" non può esistere se non esiste la materia, il "principio passivo", ossia ciò che riceve la sua azione demiurgica. Pertanto il Dio è propriamente l'*unità inseparabile* del principio attivo e del principio passivo.

Si può anche dire che lo stoicismo intende il Tutto come un'unica sintesi, dove l'atto puro aristotelico (il "pensiero che pensa sé stesso") è la forma suprema che, come "spirito e vigore eterno, muove secondo ragione la materia". Questo "spirito movente" è l'anima del mondo, ossia è l'"anima razionale" che dà vita e ordine all'intero universo. Anche per Aristotele Dio è "spirito", cioè "pensiero che pensa sé stesso"; ma lo stoicismo mostra che il pensiero divino, proprio perché pensa sé stesso, pensa insieme l'universo, e, pensandolo, gli conferisce esistenza, vita e ordine. "Pensiero", "anima", "ragione" divini – che lo stoicismo esprime tutti con l'antico termine di Eraclito: *Lógos*.

La presenza di questa antica parola di Eraclito indica la coscienza, che lo stoicismo possiede, di ricondurre alle proprie origini la grande fioritura del pensiero greco. Il Tutto è la *phýsis*, intesa non come semplice parte della realtà, ma come il processo in cui il *Lógos* produce ogni cosa del mondo e ogni cosa del mondo ritorna al *Lógos*. Per questo motivo, come nell'epicureismo, la "fisica" non è, per lo stoicismo, la scienza di una parte del Tutto, ma è la scienza, l'*epistéme* stessa del Tutto.

d) *Il "materialismo" stoico.* – Tanto gli stoici, quanto gli epicurei affermano che tutto ciò che è ente è corpo. Ma nelle due dottrine questa affermazione ha un significato profondamente diverso. Per l'epicureismo, il materialismo è conseguenza dell'atomismo, cioè della tesi che il mondo come tale non ha senso e che l'unico senso è la volontà del saggio di essere felice. Nello stoicismo, invece, il materialismo è soltanto apparente, perché gli stoici, come poi Plotino, usano i termini "ente" e "essere" non per intendere tutto ciò che è un non-niente, ma per indicare solo un certo tipo di enti che, per gli stoici, è quello corporeo. La parola, invece, con la quale gli stoici indicano *ogni* non-niente è il pronome neutro *ti*, che significa "qualcosa". Mentre Platone aveva rilevato che il "qualcosa" è sempre un ente, gli stoici preferiscono usare la parola "ente" per indicare quel certo qualcosa che è un corpo; e quindi tengono fermo che oltre al qualcosa che è corpo vi è il qualcosa che non è corpo – ad esempio i significati che costituiscono il contenuto del pensiero e che vengono espressi dal linguaggio.

Lungi dall'essere una forma di materialismo, lo stoicismo rileva anzi come ogni corpo sia penetrato, costituito, sorretto, guidato dalla Ragione, cioè dal *Lógos*, e che "il seme di tutte le cose" è *Lógos*. Anche quando lo stoicismo afferma – rifacendosi ad Eraclito – che il *Lógos* è "fuoco" artefice del mondo, non intende ridurre la ragione a semplice corporeità, ma intende affermare che la radice di ogni corporeità (cioè il "fuoco') è la stessa Ragione assoluta del Tutto.

e) *Il Fato e la libertà.* – Se l'universo è il prodotto del *Lógos* assoluto, allora tutto, nel mondo, è assolutamente razionale e quindi è come dev'essere. L'*epistéme* dell'uomo scopre che il Tutto è governato dall'*epistéme* divina. Il *Lógos* è appunto l'*epistéme* divina. L'*epistéme* afferma ciò che non può essere diversamente da come viene affermato: il contenuto dell'*epistéme* è incontrovertibile, innegabile, necessario. Dire quindi che il *Lógos* supremo produce il mondo, significa che questa produzione e il suo effetto, il mondo, sono assolutamente razionali, non sarebbero potuti essere diversamente da come sono, e quindi sono perfetti e immodificabili. Poiché è l'*epi-*

stéme suprema a produrre il mondo, non solo la produzione del mondo e di tutto ciò che esso contiene è necessaria (ossia è inevitabile che accada), ma *nel suo insieme* il mondo è assolutamente perfetto.

Appunto per questo gli stoici parlano della "provvidenza" (*prónoia*) divina che regge l'universo in modo infallibile e gli fa raggiungere tutti gli scopi che essa ha previsto. In piena contrapposizione a Epicuro, per il quale tutto è casuale (all'infuori della semplice esistenza degli atomi), per lo stoicismo nulla è casuale: ogni ente è necessariamente prodotto (e in quell'unico modo in cui doveva essere prodotto) e si dirige necessariamente verso il termine che gli è stato assegnato. Il *Lógos* divino del mondo, proprio perché è Provvidenza, è dunque Fato, Destino (*heimarméne*, "ciò che tocca a ogni cosa"). Sia come causa efficiente, sia come causa finale.

Se nemmeno l'evento più insignificante è casuale e tutto ciò che si realizza si realizza inevitabilmente, allora la "libertà" dell'uomo non può esistere. Una decisione e un'azione libera sono infatti qualcosa che si sarebbe potuto non realizzare. Ma al di là di questo senso negativo della libertà, ne esiste per gli stoici uno superiore: la "libertà" del saggio che uniforma il proprio volere a quello del Fato. La vera libertà non consiste nell'aspirare a un mondo e a una vita "nostri", che si conformino ai nostri progetti. Questo mondo e questa vita "nostri" saranno inevitabilmente travolti dal volere del Fato e quindi ci troveremo schiavi della sua potenza. La vera libertà consiste invece nel volere ciò che il Fato vuole: in questo caso noi non saremo trascinati come schiavi dal Fato, ma guidati da esso. Lo stoico Seneca traduce così un verso dello stoico Cleante: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*.

f) *Epistéme e dialettica.* – Già per Eraclito il *Lógos* è sia la "scienza" (*epistéme*, *philosophia*) alla quale gli uomini debbono prestare ascolto per sapere, sia la Ragione divina che produce con necessità e tiene raccolto in sé stessa l'universo, sia la legge suprema alla quale devono conformarsi le azioni degli uomini. Così anche per gli stoici. I quali possono ricondurre a questa grandiosa visione anche Socrate (il quale aveva dimostrato grande ammirazione per Eraclito), perché se è vero che Socrate ha lasciato sullo sfondo, senza tuttavia dimenticarlo, il *Lógos* come ragione divina che produce e regge l'universo, tuttavia egli ha potentemente ribadito il principio eracliteo che l'uomo si esprime veramente nella sua vita solo quando essa è conforme al *Lógos*.

Appunto questo principio è ribadito nell'affermazione socratica che la "virtù" (*areté*) è scienza (*epistéme*). *Areté* significa appunto capacità di un ente di raggiungere lo scopo che gli è proprio (e quindi la perfezione). Ma se in Socrate il contenuto dell'*epistéme* è tutto contenuto nell'accertamento che tale contenuto è l'intelligibile (cioè il concetto), dopo Platone e Aristotele il contenuto dell'*epistéme* non solo si è completamente dispiegato, ma il modo stesso in cui l'*epistéme* procede è divenuto oggetto esplicito di approfondimento metodico da parte dell'*epistéme* stessa.

Tale approfondimento (e si tratta di approfondimento, perché la filosofia nasce proprio in quanto porta alla luce il senso dell'*epistéme*) riceve un ulteriore contributo dalla "dialettica" stoica – la "dialettica" essendo per gli stoici, come per Platone, l'*epistéme* suprema. Come per Socrate, Platone, Aristotele, per gli stoici la scienza non è sensazione, ossia un'impressione provocata dalle cose esterne sui nostri organi di senso, e nemmeno una semplice impressione dell'anima (ossia una semplice "rappresentazione"): la scienza è "criterio di verità", ossia ciò per cui la verità si distingue dall'errore, e la verità è l'"afferrare" la realtà in modo che questa non possa sfuggire in alcun modo a tale "presa". Presa che non può allentarsi e che determina l'evidenza della rappresentazione e quindi l'assenso che la mente dà all'evidenza. La realtà "afferrata" dall'*epistéme* è appunto la *phýsis*.

Il contributo più originale della "dialettica" stoica riguarda una fondamentale integrazione della logica aristotelica. Mentre la sillogistica aristotelica considera le conseguenze necessarie che si possono trarre dal modo in cui sono assunti e sono disposti gli estremi e il medio nelle due premesse del

sillogismo, la logica stoica considera le conseguenze necessarie che si possono trarre da un insieme di proposizioni, dove ogni proposizione è considerata (a differenza che nella sillogistica) come una unità inseparabile.

Si consideri ad esempio questo ragionamento: «È impossibile che sia insieme notte e giorno; ma ora è giorno; dunque non è notte». La conclusione, che qui è ottenuta, non ha niente a che vedere con la considerazione dei medi e degli estremi (a parte il fatto che in questo esempio compaiono concetti – "impossibile", "insieme", "ora" – che non sono riconducibili a classi di oggetti): per affermare la conclusione non c'è bisogno di analizzare il contenuto interno delle singole proposizioni che costituiscono questo ragionamento. Al posto di "è giorno" si può mettere il simbolo *p* (che indica un qualsiasi evento), al posto di "è notte" si può mettere il simbolo *q* (indicante un qualsiasi altro evento) e si otterrà un ragionamento la cui conseguenza è egualmente necessaria: «È impossibile *p* e *q* insieme; ma *p*; dunque non-*q*».

La moderna logica simbolica vede negli stoici (e nei megarici) i padri di quello che è chiamato "calcolo delle proposizioni", al quale riconduce la stessa sillogistica aristotelica (ossia il "calcolo dei predicati"). Ma nello stoicismo l'importanza fondamentale dell'analisi di questo tipo di ragionamento è data dal fatto che la ragione epistemica non si sviluppa soltanto mediante sillogismi (come del resto lo stesso Aristotele riconosce esplicitamente), ma anche, e anzi in larga parte, con ragionamenti del tipo qui sopra esemplificato e che per gli stoici è evidente *per sé stesso* (infatti la prima proposizione è una formulazione particolare del principio di non contraddizione; la seconda proposizione afferma la verità di uno dei due termini della contraddizione; la conclusione afferma che dunque l'altro dei due termini è falso).

Come la sillogistica aristotelica, anche la dialettica stoica esprime la struttura razionale della realtà – esprime cioè l'articolazione reale del *Lógos*.

Lo stoicismo non si limita tuttavia a considerare i rapporti che sussistono tra i "significati" (concetti, proposizioni, sillogismi, ragionamenti) in cui la realtà si rispecchia, ma studia a fondo il modo in cui tali significati si esprimono nel linguaggio, ossia nel *Lógos* in quanto linguaggio. Il linguaggio non è convenzionale, ma rispecchia nella propria conformazione le leggi eterne del *Lógos* universale. Lo stoicismo è divenuto così il padre della "grammatica" occidentale (teoria della declinazione e dei "casi", parti del discorso, sintassi, stile).

g) Epistéme, virtù, felicità. – L'uomo raggiunge la virtù suprema, e quindi la felicità, dando ascolto al *Lógos*, ossia a ciò che la *phýsis* dice, prescrive. Come Aristotele, lo stoicismo rileva che ciò cui tende l'uomo in quanto tale – ossia il vero "bene" dell'uomo – è il perfezionamento di ciò che è proprio, peculiare dell'uomo: la presenza in esso del *Lógos*, per la quale egli, oltre che corpo, è anima ed è una parte del *Lógos* universale artefice del cosmo. E non solo è proprio dell'uomo il *Lógos* che si esprime nella ragione, ma quella perfezione della ragione che è la scienza, l'*epistéme*, la contemplazione della verità del Tutto.

Si può dire che la tendenza fondamentale dell'uomo sia quella verso il piacere – come pensa Epicuro – solo se si nega, come appunto accade nell'epicureismo, che la realtà e l'uomo abbiano un ordinamento o una "natura" stabile alla quale ci si debba adeguare. La presenza di tale "natura", in ogni caso, e quindi anche nell'uomo, determina la tendenza in ogni cosa a "conservare" ciò che le è "proprio" e quindi, nell'uomo, la tendenza a conservare e a sviluppare pienamente il *Lógos* che è in lui e a fuggire ciò che indebolisce e allontana il *Lógos*.

Perché vivere secondo natura significa vivere "rettamente secondo ragione", cioè vivere prestando ascolto all'*epistéme*. Vivere secondo natura non è tendere al piacere; ma solo se si vive secondo natura si può provare piacere. «Una ragione perfetta – dice Seneca – è quindi il bene proprio dell'uomo; tutti gli altri sono beni comuni agli animali e alle piante.» Ciò vuol dire che tutti questi altri beni, unitamente a ricchezza,

potenza, gloria, non sono veri beni e quindi non rendono l'uomo felice. Non gli fanno raggiungere il fine ultimo della sua natura.

Per Aristotele questi "beni" (organizzati nella vita sociale) sono dei *mezzi* per giungere alla contemplazione della verità e quindi alla felicità. Lo stoicismo nega che l'esistenza di tale contemplazione e della felicità sia necessariamente determinata da quei mezzi: essa può costituirsi indipendentemente da tali "mezzi", che quindi non sono propriamente né beni né mali – vero bene essendo il possesso della ragione perfetta, vero male ciò che allontana da essa.

Quei "beni" sono quindi eventi *indifferenti* al vero bene e al vero male: indifferenti sono tanto la vita, la salute, il piacere, la bellezza, la forza, la ricchezza, la gloria, la nobiltà di nascita, quanto i loro contrari, la morte, l'infermità, il dolore, la bruttezza, la debolezza, la povertà, l'ignominia, la nascita oscura, la schiavitù. Il bene è solo la virtù, cioè il fortificarsi dello spirito, il male solo il vizio, cioè l'indebolimento dello spirito. E lo spirito è la presenza del *Lógos*, la quale è la felicità stessa.

Come in Socrate, Platone, Aristotele, anche nello stoicismo la "virtù" è, nell'uomo, la capacità di raggiungere il bene che gli è proprio: la ragione perfetta; e la felicità è appunto, per l'uomo, l'essere compiutamente sé stesso. La virtù è cioè la felicità stessa. La quale non è dunque il premio di una vita virtuosa, ma è la stessa vita virtuosa. Appunto per questo motivo lo stoico può dire che «per nulla la felicità di Zeus è preferibile, né più bella, né più perfetta di quella dei sapienti», cioè di coloro che vivono virtuosamente.

Anche se gli stoici enumerano *molte* virtù – che riconducono tutte alle quattro "virtù cardinali" della saggezza, giustizia, fortezza, temperanza –, è però anche vero che queste molte virtù sono l'articolazione di quell'*unica* virtù che è la *scienza*, onde quest'ultima, proprio perché è innanzitutto contemplazione della verità della *phýsis*, è anche scienza di ciò che si deve e non si deve fare ("saggezza"), scienza di ciò che è desiderabile e di ciò che va evitato ("temperanza"),

scienza che sa assegnare a ciascuno ciò che merita ("giustizia"), e infine scienza di ciò che è temibile e che non lo è ("fortezza"). La virtù è scienza.

Ogni uomo può quindi essere virtuoso, cioè sapiente e felice. Virtù, sapienza e felicità non sono appannaggio dell'uomo greco che, favorito dalla fortuna e libero dalla fatica del lavoro, può raggiungere, all'interno dello Stato razionale, la contemplazione del divino. «Nessun uomo è schiavo per natura.» Il vero libero è il sapiente; il vero schiavo l'insipiente. Questo affermano gli stoici, anche se essi constatano (e prevedono) che la maggior parte degli uomini non può (e non potrà) essere sapiente, e quindi non può compiere "azioni rette", ossia quelle che contengono i tratti della virtù. Nella maggior parte degli uomini, infatti, la vita è dominata dalle "passioni" cioè da impulsi "contrari a natura", fonti di infelicità, che ci dominano quando non prestiamo ascolto al *Lógos*.

Nel sapiente, che si affida a tale ascolto, non è quindi nemmeno possibile che sorga alcuna passione e non ha quindi senso per lui l'esistenza di una legge o di un comandamento che gli proibiscano di seguirle. Le passioni sono turbamento dell'anima, che le impediscono di contemplare la verità come le increspature della superficie marina impediscono al disco lunare di rispecchiarsi nell'acqua. "Apatia" significa, alla lettera, "assenza di passioni". La felicità del sapiente è quindi apatia. Nulla può turbare la liscia superficie del suo animo; egli non partecipa alle vicende del mondo, non si appassiona a esso, è, come Zeus, lo spettatore che vede il loro inevitabile prodursi. Attraverso lo stoicismo si affaccia nella civiltà occidentale uno dei temi fondamentali dell'Oriente.

Note bio-bibliografiche

1. Nato a Samo (dove il padre, ateniese, si era stabilito come colono), **Epicuro** si recò diciottenne ad Atene, dove forse poté assistere alle lezioni dell'Accademia platonica (l'influsso decisivo per la sua dottrina, tuttavia, gli venne dall'incontro con l'atomismo democriteo). Dopo un non lungo soggiorno ateniese, Epicuro fu a Colofone, a Mitilene, a Lampsaco, prima di stabilirsi definitivamente ad Atene (305 a.C.) dove aprì una scuola (chiamata il "Giardino" poiché l'edificio nel quale era collocata era circondato appunto da un ampio appezzamento di terreno).

Principali traduzioni italiane: *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Einaudi, Torino 1973; *Opere di Epicuro*, a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1974; *Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, a cura di E. Bignone e con un saggio di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1986; *Scritti morali*, a cura di C. Diano, con testo greco a fronte, Rizzoli, Milano 1987.
Su Epicuro: E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione della filosofia di Epicuro* [1936], La Nuova Italia, Firenze 1973, 2 voll.; A.J. Festugière, *Epicuro e i suoi Dèi* [1946], tr. it., Morcelliana, Brescia 1952; J. Fallot, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro* [1951], tr. it., Einaudi, Torino 1977; B. Farrington, *Che cosa ha veramente detto Epicuro*, tr. it., Astrolabio-Ubaldini, Roma 1967; D. Pesce, *Saggio su Epicuro*, Laterza, Roma-Bari 1974; Id., *Introduzione a Epicuro*, ivi, 1981; P. Innocenti, *Epicuro*, La Nuova Italia, Firenze 1975; S. Maso (a cura di), *L'"Etica" di Epicuro e il problema della felicità nel mondo antico*, Paravia, Torino 1990.
I testi dei filosofi epicurei sono tradotti in italiano da L. Massa Positano, *Epicurea*, Cedam, Padova 1969; e da M. Isnardi Parente nel volume *Opere di Epicuro* sopra citato. Sull'epicureismo cfr. anche AA.VV., *Ricerche su Epicuro e l'epicureismo*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", 33, 1978, n. 1.; M. Gigante, *Stoicismo ed epicureismo*, Bibliopolis, Napoli 1981.

2. Fondatore della **scuola stoica** fu Zenone di Cizio, giunto ad Atene dalla nativa Cipro intorno al 300 a.C. La scuola stoica prende il nome dal Portico (in greco *Stoà*) nelle vicinanze del quale si trovava, ed è per solito suddivisa dagli storici del pensiero in tre fasi successive: l'Antica Stoà (IV-II sec. a.C.), la Media Stoà (II-I sec. a.C.), e la Nuova Stoà (I-III sec. d.C.). A fondare e a consolidare la dottrina stoica furono gli stoici antichi (oltre a Zenone vanno ricordati almeno Cleante di Asso e Crisippo di Soli), mentre la Media e Nuova Stoà mutarono l'originaria dottrina della scuola aprendosi a posizioni eclettiche (Media Stoà), cíniche e medioplatoniche (Nuova Stoà).

I testi degli stoici si leggono, in traduzione italiana, negli *Stoici antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1989, 2 voll. Cfr. anche *I frammenti degli stoici antichi*, a cura di N. Festa, Laterza, Bari 1931-32, 2 voll. (vol. I: *Zenone di Cizio*; vol. II: *Cleante di Asso*; ristampa anastatica in volume unico, Olms, Hildesheim 1971); e *I frammenti degli stoici antichi*. III. *I frammenti morali di Crisippo*, a cura di R. Anastasi, Cedam, Padova 1962.
Sullo stoicismo: M. Pohlenz, *La Stoà* [1948-49], tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1978, 2 voll.; M. Mignucci, *Il significato della logica stoica*, Pàtron, Bologna 1965.

XII

Pirrone e lo scetticismo

1. *L'Oriente, Pirrone, i megarici*

La nascita della filosofia, in Grecia, è un evento assolutamente originale nella storia dell'uomo. La novità senza precedenti sta in quel rivolgersi alla verità, che è l'*epistéme*, cioè la dimensione incontrovertibile in cui si manifesta la totalità dell'ente. È questo senso pregnante della *verità* e dell'*ente* che non è reperibile nelle grandi forme della sapienza che in Oriente precede la filosofia greca (soprattutto i *Veda* e le parti più antiche del *Vecchio Testamento*), o è contemporanea alla nascita della filosofia (come il buddhismo in India, Lao-Tse e Confucio in Cina, Zarathustra in Iran).

Ma tutto questo non significa nemmeno che la filosofia greca non abbia, e sin dalle sue origini, rapporti con la saggezza orientale. Il rapporto critico della filosofia al mondo non si esaurisce nel rapporto al mito greco. Non solo: le grandi forme religiose dell'Oriente fanno sentire la loro presenza nei contenuti stessi della filosofia greca. Sono state ad esempio rilevate le convergenze tra il pensiero di Parmenide e i *Veda* (cioè i testi che stanno alla base del brahmanesimo, dell'induismo, del buddhismo). In entrambi i casi, il mondo è considerato come illusione rispetto all'assoluta semplicità dell'Uno. Ma l'Uno di Parmenide è l'Essere, ed è Parmenide a portare per la prima volta alla luce il senso esplicito dell'*essere* e del *niente*; sì che la consonanza tra Parmenide e il pensiero orientale rimane una analogia carica di ambiguità.

Nella seconda metà del IV secolo a.C. Alessandro raggiunge l'India. Da quel momento il pensiero e la civiltà del-

l'Oriente non crescono più indipendentemente dalle categorie del pensiero greco. La spedizione di Alessandro è la prefigurazione del dominio che la civiltà occidentale ha oggi esteso a tutto il pianeta.

Ma è anche vero che la spedizione di Alessandro alimenta, come mai era prima avvenuto, la presenza dell'Oriente nel mondo greco (e cioè, anche per questo verso, la cattura dell'Oriente da parte della grecità). Pirrone di Elide (365-275 a.C.) considerato il fondatore dello scetticismo (cfr. Nbb 1), prende parte alla spedizione di Alessandro in Oriente. E in Pirrone la sapienza vedica si unisce al pensiero di Parmenide. Un incontro che ripropone ancora una volta quella scuola megarica (cioè quella sintesi che i megarici stabiliscono tra Parmenide e Socrate), con la quale Platone e Aristotele si erano impegnati a fondo. Ciò significa che Pirrone, come Cicerone appunto rileva, non è il padre dello scetticismo, ma è stato considerato tale dagli scettici veri e propri, alcuni dei quali (come Enesidemo e Sesto Empirico) posteriori a Pirrone di vari secoli.

2. *La felicità, l'*epistéme*, lo scetticismo*

Come gli epicurei e gli stoici (ma si tratta dell'atteggiamento di fondo di tutto il pensiero greco), anche Pirrone rileva che chi vuole essere felice deve *sapere* qual è "la natura delle cose", la *phýsis,* per potersi disporre, nei suoi confronti, nel modo più adeguato. L'*epistéme*, anche qui, sta alla base della felicità. Non solo, ma la felicità non è considerata da Pirrone uno stato illusorio: che si sia felici – quando esistono le condizioni per esserlo – è, anche questo, un contenuto dell'*epistéme.*

Se per "scetticismo" s'intende la negazione categorica di una qualsiasi verità (e quindi di una qualsiasi *epistéme*), già da questi primi tratti appare l'estraneità di Pirrone allo scetticismo. Ma è probabile che quella negazione categorica di ogni verità non sia mai stata una filosofia storicamente reale,

ma piuttosto una idea-limite, giacché ben presto il pensiero filosofico si è accorto che la negazione categorica di ogni verità pretende valere essa come verità assoluta. Gli scettici, infatti, non presentano il loro pensiero come una negazione della verità, ma come la constatazione che a ogni tesi filosofica si contrappone un'antitesi che mostra ugual peso e valore, e che dunque il pensiero si trova in una contraddizione dalla quale esso non è capace di uscire, ma *cerca* di uscire. In greco "ricerca" si dice *sképsis*; e *skeptikós* ("scettico") è "colui che ricerca". Ma affermando che per essere felici è necessario seguire "la natura delle cose", Pirrone non è scettico nemmeno in questo secondo senso.

Sappiamo (Pirrone, come Socrate, non ha scritto nulla) che per Pirrone la parola di verità che costituisce il "retto canone" (cioè l'*epistéme*) è affermare che la *phýsis*, in quanto è divina ed è il bene, è eterna. Questa affermazione è tipicamente megarica. Parmenide dice ambiguamente di essere trascinato da una forza divina «sin dove l'animo può pervenire»: l'apparire della verità dell'Essere. Ma di quest'"animo" (*thymós*), che è il suo esser uomo, Parmenide non dice nulla. L'"anima" (*psychè*) dell'uomo sta invece al centro del discorso di Socrate. Per lui il vero bene dell'uomo è il bene dell'anima, e quest'ultimo è la scienza; ma Socrate lascia a sua volta indeterminato il contenuto della scienza, cioè lascia indeterminata la meta alla quale l'anima può pervenire. Per chi segue Parmenide (come appunto i megarici) si può colmare la lacuna di Socrate ponendo che l'Essere è il contenuto dell'*epistéme*, ed è quindi il Bene dell'anima.

Parallelamente ai megarici, Platone mostra che l'Essere, e quindi il Bene, deve essere inteso come mondo delle idee. Ma anche Pirrone, come Epicuro e lo stoico Zenone, avverte l'insostenibilità del *dualismo* platonico-aristotelico tra Dio e Materia prima del mondo, e attraverso i megarici (e l'atomismo) riconverge su Parmenide, che afferma nel modo più radicale l'*unità* del Tutto.

Ma sono anche estreme le conseguenze che scaturiscono quando si vuole pensare il fine e la felicità dell'uomo in rela-

zione all'Essere parmenideo. Sono appunto tali conseguenze a convergere verso alcuni grandi temi della saggezza orientale.

In rapporto all'Essere semplice e immutabile di Parmenide – cioè alla *phýsis* del divino e del bene – il mondo è illusione ("opinione", "*dóxa*"), e quindi è illusione la vita nel mondo, ogni modo di vivere nel mondo. Come già aveva detto Democrito, «la verità è nell'abisso», cioè al di sotto di ogni cosa visibile del mondo. Ma per Democrito la verità era la struttura quantitativa degli atomi e del vuoto (e opinione gli aspetti qualitativi del mondo), mentre per Pirrone nessun aspetto del mondo ha verità. A ogni aspetto del mondo è possibile applicare la "dialettica" con la quale Zenone di Elea mostrava il contraddirsi delle rappresentazioni della grandezza e del movimento.

Poiché solo la *phýsis* eterna del divino e del bene *è*, la differenza tra le cose del mondo *non è*, e quindi tutte le cose sono "indifferenti, immisurabili [anche il mio pensarle presuppone il loro distinguersi] e indiscriminabili". Cioè ogni cosa *si contraddice*, giacché ciascuna "è, non più di quanto non sia" (se *a* è indifferenziato da *b*, non si può dire che *a* sia *a* più del suo esser *b*), ossia "è e non è", e quindi "né è né non è". Inoltre, un albero non *è* soltanto albero, ma, anche, *non è* la casa, il bue, il prato. Non si può dire pertanto che l'albero "*sia* più di quanto *non sia*"; e quindi "è e non è", e pertanto "né è [appunto perché, oltre a essere, non è], né non è" (appunto perché, oltre a non essere, è).

Ma si badi che queste stesse formule sono usate da Platone per definire l'ente *che diviene* e che, mentre all'analisi di Platone non suonano come contraddizioni, sono invece intese come contraddizioni nella prospettiva parmenidea di Pirrone. Per Platone, una casa piccola non è piccola più di quanto non sia grande (appunto perché, *diventando* grande, è anche grande); e quindi, della casa piccola diveniente, non si può dire soltanto che *è* piccola, e nemmeno soltanto che *non è* piccola; e cioè si deve dire che *né è* (piccola), *né non è* piccola. In questi caratteri del divenire Platone non vede la presenza della contraddizione, ma di ciò che impedisce alla conoscenza del divenire – e cioè alla conoscenza del mondo, in quanto separata dalla conoscenza dell'idea – di essere l'*epistéme*: quest'ultima avendo come contenuto l'idea (l'ente che è eternamente uguale a sé stesso) e la differenza tra l'idea e gli enti sensibili divenienti.

Pirrone, invece, in base all'affermazione che le cose sono indifferenti e indiscriminabili, conclude che le nostre sensazioni e opinioni intorno alle cose del mondo non possono essere né vere né false. Nemmeno false, perché un'opinione è qualificata come falsa in relazione al differenziarsi e discriminarsi delle cose che sono ritenute vere – laddove non esiste alcuna differenza e discriminazione tra le cose. Solo nell'opinione – nell'apparire del mondo – si può affermare che una cosa è così piuttosto che altrimenti. Questo "imporsi di una cosa" nella sua differenza dalle altre è un "dominio" all'interno del "fenomeno", cioè all'interno del mondo dell'illusione. Il dominio della vanità.

3. *Come vive il saggio*

Il mondo è vano, illusorio, caduco, fragile, instabile, nullo. Quindi l'autentico atteggiamento dell'uomo verso questo mondo irreale non ha alcuna opinione intorno a esso, alcuna inclinazione verso questo o quell'aspetto, alcuna agitazione determinata da esso: è *atarassia* ("imperturbabilità"), *afasia* ("il non parlare", "il non giudicare"), *epoché* (la "sospensione del giudizio"), *apatia* (l'"assenza di passioni"). L'atteggiamento dei saggi orientali che Pirrone aveva incontrato in India.

La felicità scaturisce da questa assoluta indifferenza per il mondo, la quale "spoglia completamente l'uomo" della sua umanità e gli fa trovare *in lui stesso* la vita eterna del divino e del bene. E ci si spoglia dell'uomo quando non ci si limita a *enunciare la teoria* di questa spoliazione, ma quando, come ha rilevato Cicerone, effettivamente *non si sente più* (*ne sen-*

tire quidem) ciò che l'uomo sente. Se veramente si abbandona *ogni* opinione sul mondo, resta allora radicalmente modificata anche la sensibilità, e le sensazioni perdono quell'intensità che è dovuta alla memoria, all'aspettativa, al timore del futuro (che sono tutte opinioni), all'interpretazione che le individua e le valuta ed esse appaiono nella loro assoluta irrealtà e non verità. Il saggio può quindi essere felice anche tra ciò che gli uomini chiamano "i tormenti più atroci". Piacere, dolore, ricchezza, miseria, gloria, ignominia, salute, malattia, vita, morte gli sono assolutamente indifferenti. Egli è felice e indifferente al mondo, come è felice e indifferente al mondo il Dio di Aristotele. I *Veda* chiamano "Atman" questo "Sé" profondo dell'uomo dove egli coincide con Dio.

Sappiamo che Pirrone fu coerente alla sua dottrina. Nella civiltà occidentale compare cioè con lui (ma, si deve dire, anche col saggio stoico, pure sul quale è rilevabile l'impronta dell'Oriente) un tipo d'uomo che prima era stato del tutto assente. Anche Socrate aveva detto che il vero bene è quello dell'anima, della quale il corpo è "carcere"; ed era vissuto conformemente a questo suo sapere; ma Socrate *sopporta* il dolore e il male del mondo – come poi farà anche Gesù –: Pirrone invece non li sopporta, perché non solo egli *sa* che non hanno realtà, ma *li vive* come irreali (così come sa e vive come irreale ogni aspetto del mondo). Ammirato da Epicuro, Pirrone fu onorato in patria sino a essere eletto sommo sacerdote e considerato «come un Dio».

4. *Lo scetticismo di Enesidemo e Sesto Empirico*

Alcuni secoli dopo, gli scettici si rifanno a Pirrone, ma lasciando completamente cadere la componente parmenidea del suo pensiero, l'affermazione della *physis* eterna del divino e del bene.

Nella storia del pensiero filosofico lo scetticismo ha un'importanza primaria e fondamentale, perché se la filosofia è la cura per la verità (incontrovertibile, assoluta, definitiva), lo scetticismo passa al vaglio dell'idea della verità tutte le forme filosofiche via via apparse e l'insieme delle conoscenze umane. Il bilancio negativo dello scetticismo è meno decisivo del proposito di accertare se tutto ciò che la filosofia ha considerato come *epistéme* sia veramente tale, o se in esso non vi siano piuttosto abitudini e usi concettuali inveterati, e sollevati arbitrariamente al rango di *epistéme*.

Il senso della verità, evocato una volta per tutte dal pensiero filosofico, resta fermo anche nello scetticismo: solo che quest'ultimo, a differenza delle filosofie non scettiche, crede di poter constatare che quel senso, nonostante le apparenze, non ha preso corpo e che quindi si impone, per chi pensa, la "sospensione del giudizio". Tale sospensione non può essere una verità assoluta, ma è la situazione in cui si trova un certo tipo d'uomo quando si volge a contemplare lo sviluppo del pensiero filosofico. (Anche se a volte affiora nello scetticismo la pretesa di porsi esso come la verità definitiva che ha detronizzato ogni altra verità.)

La constatazione che la verità non ha preso corpo si sviluppa, nello scetticismo, in modi o "tropi" diversi. I due modi più importanti sono:

1. il rilevamento (operato da Enesidemo [I sec. a.C.]) che ogni cosa considerata per sé stessa, isolatamente dalle altre, è incomprensibile, e «ciò che non è in grado di rendere testimonianza a sé stesso, ma ha bisogno dell'altrui difesa è malsicuro, perché gli si possa prestar fede»;

2. il rilevamento (operato da Sesto Empirico [II-III sec. d.C.]) che non esiste alcuna garanzia che i "fenomeni", ossia le cose che appaiono alla nostra coscienza e alla nostra sensibilità, corrispondano alle cose come sono in sé stesse, indipendentemente dal rapporto che esse hanno con l'uomo. (Un terzo modo, meno incisivo e molto scontato, è la constatazione della differenza di opinioni tra gli uomini e tra i filosofi.)

Questi due "modi" prefigurano i due temi fondamentali della filosofia moderna: il secondo, il problema del rapporto tra il pensiero e l'essere – che è il tema tipico della filosofia

da Cartesio a Kant –; il primo, il tema del carattere "dialettico" dell'essere – che è il tema specifico della filosofia idealistica, soprattutto di quella hegeliana, e delle filosofie che, come quella di Marx, discendono dal pensiero di Hegel.

Per quanto riguarda il primo dei due "modi" sopraindicati, lo scetticismo ha avuto il merito di incominciare a mettere in rilievo (sviluppando peraltro l'atteggiamento di fondo del pensiero eracliteo) che una qualsiasi determinazione particolare, separata dalle altre, si contraddice, ossia diventa il suo opposto – o anche: diventa il suo opposto, ossia si contraddice. Ma l'esigenza di non isolare le cose è anche il pensiero che la filosofia mette in luce sin dal suo inizio: il principio dell'identità del diverso, il principio dell'elemento comune a tutte le cose. Da questo punto di vista, lo scetticismo è piuttosto una critica della conoscenza e del modo di vivere non filosofico, che trova sicurezza e certezza nelle singole cose o nei singoli ambiti particolari di cose separati dal loro contesto. Da questo punto di vista, lo scetticismo rende esplicito l'atteggiamento originario della filosofia.

Per quanto invece riguarda il secondo "modo", tutto il pensiero greco ha inteso la *sensazione*, che appare nel "fenomeno", come l'effetto esercitato sui nostri organi di senso da parte degli enti sensibili esterni. E allora il problema della corrispondenza tra ciò che appare del fenomeno e la realtà esterna diventa inevitabile.

5. *Il "tropo" di Agrippa*

Lo scettico Agrippa (II-I sec. a.C.) rileva infine, nel quarto dei cinque tropi da lui indicati, che nell'*epistéme* i teoremi sono provati da precedenti teoremi, e questi a loro volta da altri; e per evitare il processo all'infinito si afferma l'esistenza di principi primi non dimostrati che sono semplicemente ipotesi, cioè semplici contenuti di fede.

Tale rilievo è indubbiamente valido rispetto a certe configurazioni inadeguate dell'*epistéme*. Ma proprio per questa sua validità esprime una verità di fondo: l'impossibilità che l'*epistéme* si costituisca in quel modo. In effetti, nella sua forma autentica, l'*epistéme* non afferma i principi per evitare il progresso all'infinito, ma, all'opposto, tale progresso non sussiste, perché i principi non possono essere negati, perché cioè la loro negazione li presuppone, ed è quindi da essi che incomincia il processo fondativo della scienza.

Il che è da tener fermo, anche se Aristotele rileva che non ci può essere dimostrazione di tutto, perché altrimenti si andrebbe all'infinito e non ci sarebbe dimostrazione di nulla. Ma Aristotele opera questo rilievo non per concludere che dunque deve esserci un primo principio, ma per mettere in chiaro che, *poiché* esiste il primo principio, dunque non si può andare all'infinito nella dimostrazione (cfr. cap. X, § 3).

Inoltre Aristotele, affermando che la volontà di dimostrare tutto (andando così all'infinito) equivale all'assenza di ogni dimostrazione, intende mostrare che la tesi che non esiste dimostrazione di nulla equivale alla tesi che non esiste alcuna verità – cioè a quella tesi che o riconosce di non essere a sua volta alcuna verità, oppure pretende porsi essa come l'unica verità.

Note bio-bibliografiche

1. Iniziatore dello **scetticismo** è considerato Pirrone di Elide che, pur non fondando una vera e propria scuola filosofica (forse perché influenzato dall'atteggiamento di Socrate, dato che aveva avuto come maestri alcuni filosofi delle scuole socratiche), diede tuttavia inizio ad un atteggiamento di pensiero destinato ad avere un'ampia risonanza non solo nell'antichità classica. Si sa che Pirrone seguì Alessandro Magno nella spedizione in India del 334-324 a.C., venendo così direttamente in contatto con la sapienza indiana dalla quale, sembra, fu fortemente colpito. Come Socrate, Pirrone non scrisse alcunché (tranne un poema in onore di Alessandro Magno), ma il suo allievo Timone di Fliunte raccolse per iscritto il suo insegnamento, diventando una fonte importantissima per la ricostruzione della personalità e della dottrina del maestro. La storia dello scetticismo viene per solito suddivisa in tre fasi successive: quella iniziale del pirronismo (risalente appunto a Pirrone e a Timone di Fliunte, sviluppatasi tra il IV e il III sec. a.C.); quella neoaccademica (sviluppata appunto dall'Accademia platonica tra il III e il II sec. a.C., nel periodo di Arcesilao e di Carneade); e quella neoscettica (dalla seconda metà del I sec. a.C. all'inizio del III sec. d.C.), che cercò di recuperare lo spirito autentico del pirronismo originario, in polemica con la degenerazione che esso aveva subito all'interno dell'Accademia; di quest'ultima fase dello scetticismo sono protagonisti Enesidemo di Cnosso (impegnato nella riformulazione della dottrina pirroniana) e Sesto Empirico, i cui scritti ci sono giunti per intero e che è la fonte più importante per la ricostruzione dello scetticismo classico.

Per i testi degli scettici si veda il volume *Scettici antichi*, a cura di A. Russo, Utet, Torino 1978, che raccoglie, in traduzione italiana, numerosi testi dell'intera storia dello scetticismo. Cfr. anche: Sesto Empirico; *Schizzi pirroniani*, tr. it. di O. Tescari, riveduta da A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1988; Id., *Contro i fisici. Contro i moralisti*, a cura di A. Russo e G. Indelli, Laterza, Roma-Bari 1990.

Sugli scettici in generale: M. Dal Pra, *Lo scetticismo antico*, Laterza, Roma-Bari 1975, 2 voll.; M. Gigante, *Scetticismo ed epicureismo*, Bibliopolis, Napoli 1981; AA.VV., *Lo scetticismo antico*, a cura di G. Giannantoni, Bibliopolis, Napoli 1981, 2 voll.

Le testimonianze su Pirrone si leggono in *Pirrone. Testimonianze*, a cura di F. Decleva Caizzi, Bibliopolis, Napoli 1981.

Su Pirrone: G. Reale, *Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide*, in AA.VV., *Lo scetticismo antico*, cit., pp. 243-336.

XIII

Il Circolo nella filosofia di Plotino

1. *Al termine della filosofia greca*

La filosofia di Plotino (prima metà del III sec. d.C. – cfr. Nbb 1); è l'ultima grande sintesi greca del pensiero greco.

E anche in essa compaiono, come alcuni secoli prima in Zenone lo stoico e in Pirrone, certe consonanze fondamentali con la saggezza dell'Oriente. La "convergenza" è propriamente la traduzione di alcuni temi di quella saggezza nelle categorie tipiche del pensiero greco. Non solo, ma il mezzo millennio che separa Zenone e Pirrone da Plotino vede Roma diventare il centro dell'Occidente e quindi anche il suo centro culturale (dopo che, da Atene, si era spostato ad Alessandria) e la ripresa a Roma della filosofia greca (Lucrezio, Cicerone, Seneca, Epitteto, Marco Aurelio); vede i primi tentativi (il più rilevante è quello dell'ebreo Filone) di congiungere la filosofia greca con la Bibbia veterotestamentaria, che nel frattempo era stata tradotta in greco; e vede la nascita e la diffusione del cristianesimo, i suoi primi incontri e scontri con la filosofia, le prime grandi eresie cristiane, come quella gnostica e quella di Origene (cfr. Nbb 2).

È soprattutto a Platone che la nuova religione guarda, ma è ancora sulla base di Platone (ma anche di Aristotele) che Plotino ripropone il pensiero greco come l'unica e suprema forma di sapienza umana, che allontana da sé il cristianesimo come forma inferiore, sia perché è "fede" e non *epistéme*, sia perché l'*epistéme* è in contrasto insanabile col contenuto di questa fede: che il *Lógos* si è fatto carne per salvare gli uomini. Ciò non toglie che il successivo pensiero cristiano sareb-

be impensabile senza la filosofia di Plotino – insieme, naturalmente, a quella di Platone e di Aristotele.

2. *Il superamento del "dualismo" platonico-aristotelico*

Sin dall'inizio – abbiamo ormai più volte rilevato – la filosofia mostra che il Tutto è un Circolo: dall'unità originaria divina che contiene in sé tutte le cose deriva l'universo e la *derivazione* è insieme *divisione* dell'unità nella molteplicità delle cose –; e l'universo ritorna nell'unità da cui è uscito.

Ma proprio nei due momenti più decisivi dello sviluppo del pensiero greco il Circolo vien meno: in Parmenide si riduce a un *Punto* (perché Parmenide nega l'esistenza del divenire e della molteplicità); in Platone e in Aristotele, che pure mostrano la strada per uscire dal Punto, il Circolo si spezza in due Semicerchi, perché l'unità divina originaria e la materia prima del mondo sono due assoluti reciprocamente indipendenti che, appunto per questo, non entrano in Circolo: da un lato una produzione dell'ordinamento razionale del mondo da parte di Dio (primo Semicerchio), dall'altro una tendenza della materia verso l'ordine e la forma, cioè verso Dio (secondo Semicerchio).

Epicureismo e stoicismo, sia pure in modi e con intenti diversi, avvertono per primi la necessità di superare il "dualismo" platonico-aristotelico e di ripristinare il Circolo dell'essere. Questo presentimento diventa completamente esplicito e si porta al centro del pensiero plotiniano: costituisce l'autentico passo innanzi di Plotino rispetto a Platone e Aristotele. Se infatti la materia è indipendente da Dio, Dio manca di qualcosa e – considerando il problema in termini aristotelici – *in quanto mancante non può essere "atto puro", ma un "essere in potenza"; ed essendo in potenza non può essere immutabile, ma è diveniente*. Affermando che la materia è indipendente dall'Immutabile (cioè non è prodotta da esso), si afferma che l'Immutabile è diveniente. Ma l'esistenza dell'Immutabile non può essere negata (perché l'intera metafisica greca

mostra le contraddizioni che scaturiscono da questa negazione). Dunque è necessario affermare che l'Immutabile produce anche la materia, cioè la *crea*.

Il "dualismo" platonico-aristotelico – anche questo abbiamo rilevato – ha tuttavia una profonda ragione storica. L'unità originaria dei primi pensatori è, insieme, il divino che genera l'universo e la materia dell'universo. Platone e Aristotele rendono completamente esplicita questa distinzione esistente nell'unità originaria, alla quale si rivolgono i primi pensatori, e il Dio e la Materia di Platone e Aristotele sono il risultato di questa esplicitazione. Proprio perché Dio e Materia sono il rendersi espliciti di due aspetti essenziali dell'unità originaria, l'esistenza della Materia non può dipendere dall'esistenza di Dio, ma Dio e Materia sono *cooriginari* e quindi l'uno non può esistere senza l'altro. Se si guarda al pensiero di Platone e di Aristotele lasciando sullo sfondo la loro genesi storica, allora Dio e Materia si presentano come reciprocamente indipendenti e quindi tali che l'uno potrebbe esistere senza l'altro (anche se questa indipendenza è fortemente limitata dal principio che la Materia non può esistere senza la forma – e d'altra parte l'inverso è possibile); se invece si guarda alla genesi storica di quel dualismo e nel Dio e nella Materia si vedono i due aspetti essenziali dell'antica *phýsis*, allora, al di là del "dualismo" si trova la *cooriginarietà* di Dio e Materia, e quindi si ritrova il Circolo, sì che il vero Dio è propriamente l'unità di Dio e Materia (cosa che, per altro, Platone e Aristotele non hanno mai esplicitamente affermato). In questa *cooriginarietà* – del tutto implicita nel linguaggio di Platone e Aristotele – l'antica riflessione sulla *phýsis* avrebbe trovato il suo sviluppo più fedele.

Ma esiste anche un fondamentale motivo per il quale, in Platone e Aristotele, quella cooriginarietà rimane implicita. Il divino (l'Idea, l'Atto puro) è infatti la realtà immutabile; ma la cooriginarietà del divino e della materia unisce l'Immutabile alla condizione fondamentale e al luogo stesso del divenire, *rende cioè diveniente l'Immutabile*. È per questo motivo che Plotino, ripristinando dopo Platone e Aristotele

l'antico Circolo dell'essere, non lo può intendere come coriginarietà del divino e della materia, ma come *produzione* della materia da parte del divino e quindi come produzione di quello stesso desiderio che la materia e ogni cosa dell'universo hanno del divino.

Il Circolo, cioè, non è omogeneo: c'è un Punto del Circolo che produce *tutti* gli altri. Plotino determina il senso di quel Punto generatore e di tutti gli altri punti del Circolo avvalendosi soprattutto del pensiero di Platone (egli stesso non si considera altro che un commentatore di Platone). Per questo motivo la filosofia di Plotino è stata qualificata come "neoplatonismo" e anzi come la forma più alta del neoplatonismo non cristiano.

3. *La dialettica e l'"Uno in sé"*

Come in Platone, l'*epistéme* plotiniana è "dialettica" che riconduce il molteplice all'Uno e l'Uno al molteplice: il molteplice sensibile all'unità dell'idea e la molteplicità delle idee a quell'Uno che è presente in ogni idea e quindi in ogni ente – a quell'Uno, cioè, per il quale ogni ente esiste. La dialettica non illumina soltanto il Circolo tra l'Uno e il molteplice, ma è insieme elevazione dell'uomo, una vicenda in cui l'uomo raggiunge il Bene supremo. Anche per Platone al vertice del mondo delle idee sta il Bene in sé – che Platone identifica con l'Uno.

Se ogni ente è, ed è come esso è, perché ha un'unità, tuttavia questa unità non è l'"Uno in sé" (ossia ciò che Platone avrebbe chiamato anche l'idea dell'Uno). L'"Uno in sé" trascende quindi, come mostra Plotino, non solo il mondo sensibile, ma anche il mondo delle idee, giacché anche di ogni idea si deve dire che se essa è perché ha un'unità, nemmeno essa è l'"Uno in sé" – il quale dunque trascende sia il molteplice sensibile sia quello intelligibile.

L'"Uno in sé" è cioè la prima *ipóstasi* (alla lettera: "ciò che sta sotto", "fondamento"), la base di *tutto* ciò che esiste, e

quindi il principio *creatore* di tutto l'ente, l'infinita potenza creatrice. Non può essere infatti qualcosa di finito, perché il finito è determinato, ha dei confini (si dispiega nel suo arginare ciò che gli sta attorno) ed è quindi qualcosa di molteplice. E non è nemmeno l'uno come «termine minimo della matematica; che anzi è, fra le cose tutte, massimo non già per l'estensione reale [che è daccapo molteplicità], ma per potenzialità, a tal segno da essere privo di grandezza proprio per la sua potenza» – che Plotino non intende come la potenza (passiva) contrapposta all'atto, ma come l'attività suprema e illimitata, e cioè creatrice, giacché è *creatrice* l'attività produttiva che (a differenza di quanto accade in Platone e in Aristotele) non è limitata da alcuna dimensione indipendente da essa.

4. *Dall'Uno al molteplice: la dialettica della realtà*

Uno dei tratti in cui il pensiero di Plotino sente maggiormente il richiamo del più antico pensiero greco, e insieme anticipa uno degli aspetti più tipici della dialettica di Hegel, è costituito appunto dal *carattere produttivo del rapporto tra l'Uno e il molteplice*. In Anassimandro, l'Uno infinito *si divide* e questa divisione è la stessa *generazione* del molteplice (cioè dell'universo). Ciò non significa che l'Uno, dividendosi, "perda" la sua unità, ma che l'Uno è il principio di un *movimento* che conduce dall'Uno al molteplice e che, *insieme*, è produzione del molteplice. Per Platone, invece, nel mondo delle idee il movimento è solo della dialettica, cioè della *conoscenza* che passa dall'una all'altra idea; il movimento non appartiene alle idee, che sono immutabili, ma all'intelligenza (umana o divina).

In Plotino, invece, la *presenza* dell'Uno nelle idee (e negli enti sensibili), il passaggio dall'Uno al molteplice non è soltanto un movimento conoscitivo, ma daccapo un mutamento produttivo e creativo della realtà. L'Uno produce, crea il molteplice – e innanzitutto quel molteplice originario che è

il mondo delle idee e che Plotino chiama *Noûs* ("Spirito"). La "dialettica" non è solo il movimento del conoscere, ma è innanzitutto il movimento della realtà.

Tuttavia, se, in quanto unità, l'Uno è privo di qualsiasi molteplicità, in quanto invece infinita energia produttrice esso non manca di nulla, non ha bisogno di alcunché di tutto ciò che da esso proviene, perché tutto è originariamente in lui nella forma dell'unità suprema.

5. *L'Uno, la distinzione, la separazione*

Poiché l'Uno in sé non è una semplicità (= non molteplicità) vuota, ma piena – non è l'Uno indeterminato di Parmenide – e quindi è Unità del molteplice ("in lui c'è tutto"; egli è "tutte le cose"), ci si deve domandare perché questa unità, per Plotino, non possa essere quell'Unità del molteplice, che è il mondo delle idee unificato dall'idea dell'essere, e non possa nemmeno equivalere a quel "pensiero del pensiero" aristotelico, dove il mondo delle idee viene posto come contenuto del pensiero divino, secondo l'interpretazione stessa di Plotino – che chiama appunto "Spirito" il pensiero divino, in quanto ha come contenuto il mondo ideale. Per Plotino, l'unità dello "Spirito" e l'unità dell'"Essere" non possono essere l'unità dell'Uno in sé; tanto che l'Uno in sé è sia al di là dello Spirito, sia "al di là dell'essere".

Ebbene, la risposta sostanziale di Plotino a quella domanda è che come la conoscenza umana è una unificazione del proprio contenuto, che tuttavia lo lascia *frazionato* rispetto all'unità in cui consiste lo Spirito, così questa unità è una unificazione del proprio contenuto, che a sua volta lo lascia *frazionato* rispetto all'unità del molteplice, in cui l'Uno in sé consiste (e deve pur consistere se non vuol essere la semplicità del vuoto e del manchevole).

Ora, è una costante della lettura plotiniana dei testi platonici e aristotelici (e non solo di questi) il fatto che ogni *distinzione* tra determinazioni in essi effettuata (ad esempio la

distinzione tra pensare e pensato, volere e voluto, questo e quello, una certa e una cert'altra idea, in generale, dunque, tra una certa e una cert'altra determinazione), sia intesa come una *separazione*, un frazionamento di tali determinazioni; sì che ogni unità o unificazione delle determinazioni separate è solo una unità e una unificazione parziale, solo un *tentativo* di unione.

Si può dubitare che in Platone e in Aristotele la distinzione sia sempre intesa come separazione dei termini distinti, ma è anche vero che in essi è assente una teoria esplicita in cui venga distinta la distinzione dalla separazione. In relazione a questa lacuna, può prender piede la convinzione di Plotino che in Platone e Aristotele distinzione e separazione si identificano e che quindi, in questi pensatori, l'unità del molteplice non riesca a unificare ciò che, essendo distinto, è per ciò stesso separato e quindi non unificato; sì che per giungere alla vera unità del molteplice sia necessario *trascendere* i modi in cui Platone e Aristotele hanno inteso tale unità, ponendo l'unità del mondo ideale e l'unità del "pensiero del pensiero".

Se la distinzione platonico-aristotelica è separazione, e se l'"essere" è il mondo delle distinzioni, si comprende allora perché Plotino insista nella tesi che l'"Uno in sé" è "al di là dell'essere". Questa tesi non significa che l'"Uno in sé" sia nulla, ma che è Super-essere, il luogo cioè dove "tutte le cose" sono veramente e assolutamente unificate e in cui ogni separazione è oltrepassata, un luogo quindi che nessuna conoscenza e nessun linguaggio – i quali hanno sempre come contenuto la distinzione che è separazione – possono illuminare e nominare.

In Plotino, pertanto, l'interpretazione del senso platonico-aristotelico della distinzione si trasforma nella tesi che al di fuori dell'"Uno in sé" ogni distinzione è separazione. Ne viene che la produzione del molteplice da parte dell'Uno è produzione di una pluralità di termini che, anche nelle forme più alte di unificazione, non riescono a essere completamente unificati. Ma ci si spiega anche perché Plotino, pur

avendo posto l'Uno al di là dell'essere, dello Spirito e della vita, possa insieme affermare che l'Uno è, pensa, vive.

6. *Le tre ipóstasi*

Nel suo trascendere la separazione, l'Uno è, *perché si vuole*, e si vuole perché è come è (ossia "è quanto di più alto si possa immaginare"). Egli è assolutamente "padrone di sé", "creatore di sé stesso", "amore di sé", e "ha chiamato sé stesso liberamente all'esistenza" e quindi non è qualcosa di capitato a caso o che è stato determinato da una necessità estranea, ma è quello che egli vuole essere, non potendo d'altronde voler essere altro da quello che è.

Ma in questo volere sé stesso, l'Uno è insieme, necessariamente, produttore del molteplice e quindi dell'intero universo. Non nel senso che l'Uno voglia, oltre che sé, anche l'altro da sé («le cose gli fanno corona poiché Egli non volge lo sguardo su loro, ma le cose volgono lo sguardo su Lui»), ma nel senso che, proprio perché contiene "tutte le cose", egli contiene anche quella "sovrabbondanza" che crea tutte le cose. *Che* il mondo intelligibile, cioè il *Noûs* (e quindi anche il mondo sensibile) sia prodotto dall'Uno, è dimostrato sulla base del principio che tutto ciò che è è perché ha una unità. *Perché* l'Uno produca, e produca necessariamente, è dimostrato sulla base del principio che l'Uno, contenendo in sé tutto, contiene anche quella sovrabbondanza per cui egli è produttivo.

La produttività necessaria dell'Uno segue un percorso immodificabile e "discendente", cioè deve produrre qualcosa che ha una perfezione inferiore a quella dell'Uno. (Platone e Aristotele hanno già indicato le tappe fondamentali di questo percorso.) Dall'*Uno*, lo *Spirito* (cioè il Pensiero divino che ha come contenuto sé stesso e, in sé stesso, il mondo intelligibile); dopo lo Spirito, l'*Anima* (corrispondente al Demiurgo platonico, che contemplando le idee produce l'universo visibile, e alle Intelligenze motrici che a loro volta producono l'ordinamento razionale dell'universo, contemplando Dio). Lo Spirito e l'Anima sono la seconda e la terza "ipòstasi". Eterne come il loro creatore. A questa triade penserà la teologia cristiana per intendere il senso della Trinità divina che emerge dal racconto evangelico.

7. *Lo Spirito come unità di Pensiero e di Essere*

Per la sua sovrabbondanza l'Uno produce, quindi produce l'altro da sé. Ma l'altro dall'Uno è il molteplice e il molteplice originariamente prodotto è quello la cui unità è massima dopo l'unità dell'Uno. Questo originario molteplice unificato, prodotto dall'Uno, è lo Spirito, cioè l'unità di Pensiero e di Essere.

Producendo, l'Uno non volge lo sguardo verso l'altro (cioè verso il molteplice); ma poiché l'Uno è il Bene, l'altro dall'Uno – lo Spirito – è innanzitutto un rivolgersi verso l'Uno e in questo rivolgersi all'Uno ha come contenuto l'Uno (è "riempito" da esso). Ma essendo altro dall'Uno (e cioè essendo molteplice), lo Spirito può avere come contenuto l'Uno non come "Uno in sé", ma come unità del molteplice, ossia come totalità del molteplice intelligibile (che è il molteplice originario), ossia come *Essere*.

E poiché l'Essere riceve dall'Uno anche il Bene (già Platone aveva mostrato l'identità dell'Essere e del Bene), l'Essere è a sua volta un rivolgersi a sé stesso, e questo rivolgersi a sé è *Pensiero*. L'altro (lo Spirito) che l'Uno produce, è cioè, insieme, Essere e Pensiero. È l'eterno Pensiero del Pensiero, di cui parla Aristotele (il Pensiero che pensando sé pensa il mondo dell'idea), ma inteso come eterno prodotto dell'eterna sovrabbondanza dell'Uno.

Come, all'interno della scienza, ogni singolo teorema è una parte che ha "la sua validità solamente nel tutto", così nello Spirito ogni idea è ciò che essa è solo nella sua unità con la totalità dello Spirito. E anche se questa unità delle parti nel tutto dello Spirito è una molteplicità "frantumata"

rispetto all'unità dell'Uno in sé, tuttavia essa è una molteplicità dove "tutto è in tutto" (ogni idea è presente in ogni altra; nel pensiero di ogni idea è presente il pensiero di ogni altra idea) e dove tutto ciò che viene nel mondo è già in eterno.

In Platone l'idea è ciò per cui ogni ente è, ossia ciò la cui presenza fa essere l'ente in cui essa è presente, e anche all'interno del mondo delle idee le idee superiori sono ciò la cui presenza nelle idee inferiori le fa essere. Ma questo "far essere", che in Platone ha soprattutto – nel linguaggio aristotelico – il senso della causa formale, in Plotino assume invece, insieme, il senso della causa formale e di quella efficiente: dire che l'Uno è presente nello Spirito significa che lo Spirito partecipa dell'unità, del Bene e della stessa potenza infinita dell'Uno, e che l'Uno esercita appunto questa infinita potenza, producendo lo Spirito.

Il concetto di "sovrabbondanza", poi, è implicito nel concetto di "presenza" e di "partecipazione": ciò che è presente in altro e partecipato da altro, non se ne sta chiuso in sé, ma per così dire esce da sé; e se d'altra parte esso è eterno e inalterabile, il suo uscire da sé, restando sé stesso, è un "traboccare", un "sovrabbondare". Come Platone e Aristotele, Plotino pone il Bene come causa finale dell'universo; sì che, in Plotino, l'Uno è insieme causa formale, causa efficiente e causa finale di tutto ciò che è altro da esso. Proprio perché l'Uno è insieme il creatore e il fine dello Spirito, il passaggio dall'Uno allo Spirito è già il costituirsi del Circolo: il movimento-che porta *oltre l'Uno* si dirige *verso l'Uno*.

8. *L'Anima*

Lo stesso Circolo si ricostituisce con la produzione della terza ipóstasi, l'Anima. Essa è lo Spirito in quanto produttore del mondo, cioè in quanto presente nel mondo e partecipato da esso.

La necessità di distinguere l'Anima dallo Spirito è data

appunto da questo: che lo Spirito è un rivolgersi innanzitutto all'Uno e a sé stesso, e in tale rivolgersi esso è "pienezza saziata per l'eternità"; ma mentre in Aristotele proprio perché lo Spirito pensa sé non produce il mondo, per Plotino è proprio perché lo Spirito è rivolto a sé stesso, cioè è sé stesso, che esso è presente nell'Anima, e cioè produce il principio produttore del mondo.

L'Anima è infatti il Demiurgo platonico, ma considerato nella sua essenziale relazione allo Spirito e non come figura separata da esso (quale può apparire nei testi platonici). Il mondo sensibile esiste perché in esso è presente l'Idea. Ma l'Idea non può essere presente nel mondo sin tanto e in quanto lo Spirito (cioè il Pensiero dell'Idea) è rivolto a sé stesso: è necessario quindi che lo Spirito non sia solo rivolto verso di sé, ma sia presente in ciò (l'Anima, il Demiurgo) che, contemplando lo Spirito, rende presente nel mondo il contenuto di esso e produce il mondo a immagine e somiglianza di esso. E, anche qui, la presenza dello Spirito nell'Anima demiurgica è la stessa produzione dell'Anima da parte dello Spirito.

Ma l'Anima corrisponde al Demiurgo platonico, nel senso che quest'ultimo è la forma più alta dell'Anima: essa esiste in una pluralità di modi; perché essere animata, per una cosa qualsiasi, significa ricevere l'Idea che la fa essere ciò che essa è, e quindi i vari modi in cui l'Idea è presente nelle cose sono i vari modi secondo cui l'Anima esiste. Già Platone e Aristotele avevano parlato di molti tipi di anime e di una pluralità di funzioni dell'anima (oltre all'"Anima del mondo" l'anima vegetativa, sensitiva, appetitiva, razionale, che esistono nei vari tipi di enti animati).

9. *La materia e il mondo*

L'Anima – l'"ultima Dea", l'ultima delle ipóstasi eterne – produce il mondo, la natura (*phýsis*) e quest'ultima è "il lembo estremo del mondo dello Spirito", perché è l'ordinamen-

to determinato dalla presenza dell'intelligibile nella materia. E quest'ultima (intesa non come corpo, ma come "materia prima") è, come in Platone e in Aristotele, l'indeterminato, l'illimitato, l'assenza di ogni forma e quindi, in questo senso, "non-essere", la molteplicità pura che non è più raccolta in alcuna unità e quindi è il limite estremo della "discesa" dall'Idea al molteplice.

Come mancanza dell'Uno (cioè del Bene), la materia è il "male"; ma è il male non in quanto essa è prodotta dal Bene, ma in quanto il Bene, per produrre, richiede l'esistenza di un limite in cui il Bene è assente. La materia che è "male" non è ciò che Aristotele chiama "materia seconda", cioè i corpi: tutti i corpi e gli aspetti della realtà corporea sono forma, presenza dell'Idea: costituiscono appunto il lembo estremo dello Spirito, oltre il quale la materia non è una forza attiva che si impadronisca delle forme dei corpi (altrimenti sarebbe essa stessa, in quanto attiva, una forma), ma in essa le forme sono presenti come gli oggetti lo sono sulla superficie dello specchio.

La materia è il puro ricettacolo speculare in cui si generano e si corrompono le forme e le cose del mondo. Ma il loro generarsi e morire è il loro riflettersi e cessare di riflettersi sullo specchio della materia. Ancora una volta in Plotino si ripresenta il principio che dal nulla nulla si genera e nulla può risolversi nel nulla. «Nulla può venire cancellato dall'essere.» Le forme che si affacciano e si ritraggono dallo specchio sono prodotti eterni, risultati immutabili della produzione eterna del molteplice, presenza delle idee (giacché per Plotino non esistono soltanto le idee di ciò che è comune a molti individui, ma anche le idee di ogni individuo).

In questo modo, se Plotino afferma che perfino l'Idea eterna e l'Essere come Atto puro sono qualcosa di prodotto, di creato, risultato eterno di un movimento eterno, dall'altro lato concepisce il divenire cosmico come "apparenza", così come è apparenza l'entrare e uscire degli oggetti dalla superficie dello specchio. Estremamente lontana dall'Uno, la materia è quindi estremamente lontana dalla verità; quindi è

"menzogna", sì che, per le cose che nel mondo divengono, «l'entrare nella menzogna avviene in modo menzognero».

10. *L'uomo e il ritorno all'Uno*

La produzione eterna che dall'Uno conduce alla materia è la negazione più perentoria della concezione gnostica (ossia della "gnosi" – alla lettera "conoscenza"), la grande eresia cristiana che aveva spinto fino alle estreme conseguenze il "dualismo" di Platone e di Aristotele, affermando l'esistenza di un "Dio del Bene", puramente spirituale, cui è contrapposto il "Dio del Male", animatore della materia e del mondo visibile (e quindi identificato al Dio del Vecchio Testamento), dal dominio del quale Gesù sarebbe venuto a liberare l'uomo.

Anche se Plotino considera il cristianesimo sempre nella forma da esso assunta nello gnosticismo, la sua critica allo gnosticismo investe anche il cristianesimo. Infatti, in Plotino, come in Platone e Aristotele, l'Uno produce l'universo non rivolgendosi a esso: non ama il mondo, ma è amato dal mondo; quindi sono assenti le condizioni per le quali l'Uno voglia salvare il mondo – direttamente o mediante un salvatore. L'Uno dona ogni bene all'altro da sé per la necessità della sua natura sovrabbondante, come appartiene alla natura della luce illuminare le cose.

È invece il mondo, l'uomo, che salvano sé stessi rivolgendosi verso il Bene, da esso attratti, e l'anima dell'uomo può a tal punto spogliarsi della propria umanità da trovare in sé stessa quell'Uno infinito ed eterno che sembra così estraneo alla nostra vita. Non al cristianesimo, quindi, ma piuttosto alle *Upaniṣhad*, dove si esprime potentemente l'antica sapienza dell'Oriente, Plotino può sentirsi vicino e avvertire certe fondamentali consonanze tra la filosofia greca e la sapienza orientale (che, d'altra parte, gli giunge ormai già penetrata e interpretata dalle categorie di fondo del pensiero greco).

Nel rapporto tra l'Uno e l'anima dell'uomo il Circolo dell'essere assume un aspetto specifico. Anche l'anima umana, come ogni altra forma, appartiene originariamente allo Spirito. Qui, essa è "Uomo dello Spirito", un "Dio". Ma nella discesa inevitabile dallo Spirito all'anima, l'Uomo dello Spirito diventa uomo del mondo. La nascita stessa dell'anima terrena – e per Plotino l'uomo è l'anima, che si trova incarnata nel corpo – e la sua volontà di appartenere a sé stessa, dimenticando il divino e bramando la vita terrena, sono la "colpa" inevitabile che è per altro il "castigo" di sé stessa.

In questo senso, come aveva detto Anassimandro all'inizio del pensiero filosofico (cfr. cap. II, § 3), la separazione dall'Uno è l'"ingiustizia" di cui si paga il fio per il fatto stesso di essere così separati. La "giustizia" è ripristinata solo se l'anima si rivolge verso il Bene e, come nel mito platonico della caverna, risale verso di esso. E non sono le opere e le azioni che possono condurla verso il Bene, ma la *contemplazione* di esso – secondo il teorema fondamentale della filosofia greca.

Il rivolgersi nuovamente verso il Bene è lo stesso aspetto ascendente della dialettica. La vera libertà dell'anima consiste in questa ascesa, dove l'anima si risveglia dal sogno che l'aveva portata nel mondo. Tale risveglio è anche la vera resurrezione, «quella vera resurrezione – afferma Plotino contro il cristianesimo – che è dal corpo, non col corpo», poiché risorgere con un corpo equivale a cadere da un sonno in un altro.

La resurrezione dal corpo può avvenire già in questa vita, analogamente a quanto avevano pensato gli stoici e Pirrone. Ma all'anima è possibile essere felice anche tra i più atroci tormenti del corpo a condizione che l'anima che afferma la propria felicità non sia l'anima che soffre (e che soffre perché si volge ancora verso il mondo). L'anima che afferma di essere felice anche tra i tormenti del corpo è quella che, restando in sé stessa, «non ha perduto in nulla la visione del Bene, nella sua pienezza».

Se il processo, l'"emanazione" che conduce dall'Uno alla materia è una "differenziazione" (cioè passaggio dall'Uno al molteplice), il ritorno all'Uno è una "semplificazione". Che però non impoverisce, ma arricchisce, perché è il ricostituirsi progressivo dell'unità che era andata affievolendosi con l'emancipazione del molteplice. «Spogliati di tutto»: non solo delle passioni e del corpo, ma della stessa ragione e conoscenza: non per cadere in un vago sentimento, ma per spingere al massimo la contemplazione di quell'Uno supremo che sta al di sopra dello Spirito e della conoscenza umana di esso. «Tu accresci dunque te stesso, dopo aver gettato via il resto: e ti si fa presente, dopo tale rinunzia, il tutto.» Allora l'anima scorge in sé l'Uno, e tra essa e l'Uno non c'è più nulla, ed essi non sono più due, ma una cosa sola.

Questa unione è chiamata da Plotino anche "estasi", cioè "semplificazione estrema e dedizione di sé", culmine della contemplazione e quindi culmine dell'*epistéme*. Ma l'"estasi" è anche il ripristinarsi del Circolo – che dunque diventa Circolo infinito, come intenderà Hegel –, perché se l'uomo diventa pura visione del divino e il divino è sovrabbondanza che esce da sé e conduce dall'Uno al molteplice, non ne segue allora che anche la visione dell'Uno, l'estasi, nell'atto stesso in cui si india, incomincia a inseguire la vicenda in cui Dio si fa mondo?

Nel Circolo dell'essere, il processo che porta dall'Uno alla materia è necessario, necessariamente determinato dalla assoluta sovrabbondanza dell'Uno e dalla sovrabbondanza che Spirito e Anima posseggono in quanto la ricevono dall'Uno. E poiché tutto ciò che è altro dall'Uno si rivolge e tende inevitabilmente all'Uno, che è il Bene, anche il secondo Semicerchio del Circolo – la conversione di tutte le cose verso l'Uno – è a sua volta un processo necessario. Se la *genesi* dell'universo è il passaggio dal mondo delle ipóstasi al mondo corporeo e sensibile, la corruzione e morte delle cose dell'universo è un ritornare là donde sono venute. Non solo vivendo, ma anche morendo la realtà si rivolge all'Uno.

In questo Circolo, l'anima dell'uomo è qualcosa di unico, protagonista di una vicenda che solo a essa compete. Tra gli enti generati è l'unico che può dimenticare il Dio e la pro-

pria origine divina, l'unico a poter realizzare l'estrema ingiustizia voltando le spalle al divino e desiderando le cose terrene; ma è anche l'unico a poter realizzare quell'"estasi", quella semplificazione estrema e dedizione di sé, quella totale spoliazione di sé che la rende una cosa sola con l'Uno. L'estrema ingiustizia chiama la giustizia estrema.

A tanto non può arrivare non solo l'Anima come ipóstasi eterna, ma nemmeno lo Spirito, che, nel Tutto, è il più vicino all'Uno. È infatti proprio l'eternità delle perfezioni che costituiscono le ipóstasi dell'Anima e dello Spirito a impedir loro di spogliarsi di sé e di essere semplificazione e dedizione estrema di sé. È il loro mantenersi in sé, pur volgendosi all'Uno, che assicura l'esistenza del Circolo del Tutto. La loro stessa divinità impedisce loro di portarsi al culmine del divino. Anche l'anima dell'uomo è divina, ma, si è detto, è il divino che può dimenticarsi della propria origine e non ha il compito di reggere la vita del Tutto. Appunto per questo l'anima umana può spogliarsi di sé e «nuda di forme», «spegnendo perfino la conoscenza del proprio essere», «immergersi nella contemplazione di lui».

Il testo più antico che ci sia rimasto della filosofia greca è l'unico frammento di Anassimandro che è giunto sino a noi e al quale più volte ci siamo riferiti. In modo ancora enigmatico, parla del Circolo dell'Essere. Dice: «Onde è la nascita per le cose che esistono, lì dentro si compie anche la loro dissoluzione secondo necessità; infatti ristabiliscono la giustizia e compensano l'ingiustizia perpetrata seguendo l'ordinamento del tempo». Il pensiero di Plotino è il modo in cui questo inizio si ripresenta al termine della filosofia greca.

Note bio-bibliografiche

1. È grazie al discepolo Porfirio (223-305) che possiamo ricostruire la biografia di **Plotino**. Porfirio, infatti, oltre a riunire, per incarico dello stesso Plotino, gli scritti del maestro nelle *Enneadi* (cioè libri composti di nove parti ciascuno, che riuniscono insieme scritti tematicamente affini), scrisse una *Vita di Plotino* che è la fonte principale per la ricostruzione delle vicende biografiche del filosofo di Licopoli. Plotino iniziò la sua formazione filosofica ad Alessandria, seguendo le lezioni del platonico Ammonio Sacca (175-242); trentacinquenne, seguì l'esercito imperiale in una spedizione in Oriente, che intendeva ripercorrere i passi di Alessandro Magno. Dopo il fallimento della spedizione, giunse a Roma (244), dove fondò una scuola filosofica, fortemente permeata di esigenze mistico-religiose, e dove scrisse i suoi trattati. Tra i discepoli di Plotino, oltre al già ricordato Porfirio, vanno ricordati Giamblico di Calcide (250-326), Giuliano l'Apostata (332-363) e Proclo di Atene (410-485).

Le *Enneadi* di Plotino si leggono nella traduzione italiana di V. Cilento, Laterza, Bari 1947-49, 3 voll. in 4 tomi. (Nel primo volume è compresa anche la traduzione della *Vita di Plotino* di Porfirio, a cura di V. Cilento e G. Faggin.) La traduzione italiana del Cilento è ripubblicata, con testo originale a fronte, da Bibliopolis (Napoli 1986 sgg.). Cfr. anche: *Sul bello intelligibile*, a cura di C. Guidelli, Il Melangolo, Genova 1989 (con testo greco a fronte). Su Plotino: V. Verra, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Pubblicazioni della Facoltà di Magistero dell'Università di Trieste, Trieste 1963; P. Prini, *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore* [1968], Abete, Roma 1976²; V. Cilento, *Saggi su Plotino*, Mursia, Milano 1973; M. Isnardi Parente, *Introduzione a Plotino*, Laterza, Roma-Bari 1974; A. Magris, *Invito al pensiero di Plotino*, Mursia, Milano 1986. Di Proclo: *La Teologia platonica*, a cura di E. Turolla, Laterza, Bari 1957; *I Manuali: Elementi di fisica, Elementi di teologia. I testi magico-*

teurgici, a cura di C. Faraggiana di Sarzana, con un saggio introduttivo di G. Reale, Rusconi, Milano 1984; *La provvidenza e la libertà dell'uomo*, a cura di L. Montoneri, Laterza, Roma-Bari 1986.
Su Proclo: G. Reale, *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, in Proclo, *I Manuali...*, cit., pp. V-CCXXIII; Id., *Introduzione a Proclo*, Laterza, Roma-Bari 1989 (con catalogo delle opere e amplissima bibliografia alle pp. 123-163); W. Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, tr. it., Vita e pensiero, Milano 1988.
Più in generale, sul neoplatonismo: AA.VV., *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente ed Occidente*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974; P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'Impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982; N. D'Anna, *Il neoplatonismo. Significato e dottrine di un movimento spirituale*, Il Cerchio, Palestrina 1988.

2. Sulla filosofia dall'età ellenistica a Plotino: AA.VV., *La scienza ellenistica*, a cura di G. Giannantoni e M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 1984; P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'Impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982; G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II sec. a.C.*, Paravia, Torino 1973, 2 voll.; P. Lévéque, *Il mondo ellenistico*, tr. it., Editori Riuniti, Roma 1980; A. Levi, *Storia della filosofia romana*, Olschki, Firenze 1974; F.W. Walbank, *Il mondo ellenistico*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1983.
Sul pensiero cristiano delle origini: C.N. Cochrane, *Cristianesimo e cultura classica*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1969; J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1975; E.R. Dodds, *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1970; E. Hoffmann, *Platonismo e filosofia cristiana*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1969; W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1966; J. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1972; A. Pincherle, *Introduzione al cristianesimo antico*, Laterza, Roma-Bari 1971; M. Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Sansoni/Accademia, Firenze 1969; E. Trocmé, *Il cristianesimo dalle origini al Concilio di Nicea*, in H.-Ch. Puech (a cura di), *Storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari 1977, vol. VII. (Cfr. anche cap. XIV, nota 1.)

Di Filone Alessandrino: *La creazione del mondo. Le allegorie delle Leggi*, Rusconi, Milano 1978; *L'erede delle cose divine*, Rusconi, Milano 1981; *La tetralogia di Caino. I giganti. L'immutabilità di Dio*, Rusconi, Milano 1984.
Su Filone Alessandrino: B. Mondin, *Filone e Clemente. Saggio sulle origini della filosofia religiosa*, Torino 1969; A. Maddalena, *Filone Alessandrino*, Milano 1970.

XIV

Filosofia greca e cristianesimo

1. *La filosofia e la fede*

Per la filosofia greca la virtù suprema e quindi la più compiuta realizzazione dell'uomo, già nella sua vita terrena, è la contemplazione della verità che si realizza nell'*epistéme*. Anche in Plotino l'"estasi" non è una negazione, ma il culmine dell'*epistéme*, la comprensione dell'unità assoluta del Tutto. Per il cristianesimo, invece, la virtù suprema dell'uomo sulla terra è la "fede" – la fede, accompagnata dalle "opere" e quindi dalla "carità". Per il pensiero greco, ciò che vi è di negativo nell'esistenza dell'uomo (l'errore, il male) è superato dall'*epistéme*, per il cristianesimo dalla fede. Tanto la filosofia greca (e poi nella filosofia moderna, forme di *epistéme* come quelle di Spinoza, Kant, Fichte, Hegel), quanto il cristianesimo attribuiscono a se stessi la prerogativa di essere l'unica via di salvezza dell'uomo e, insieme, il punto di vista supremo, il supremo criterio della verità e dell'errore.

In questi termini, l'*epistéme* e la fede cristiana sono quindi incompatibili. La fede cristiana definisce sé stessa come volontà di credere in qualcosa che non si mostra nell'*epistéme*, cioè nella *sophía*, che per l'apostolo Paolo è soltanto «sapienza dell'uomo» o «sapienza del mondo» (*Ad Corinth.*, 2). E tale «sapienza» è «stoltezza presso Dio». Appunto per questo mentre per il pensiero greco l'autentica conoscenza di Dio è realizzata dalla *philo-sophía*, per il cristianesimo Dio non è conosciuto «mediante la *sophía*», ma attraverso l'«annuncio» di Dio ai credenti (*Ad Corinth.*, 1). La fede cristiana è un ritorno al mito (come poi lo sarà, sia pure in modo

profondamente diverso, la scienza moderna), ma è un mito che (come la scienza moderna) afferma di essere superiore all'*epistéme*.

D'altra parte, quando Paolo afferma che la *sophía* («che è cercata dai Greci») è «stoltezza presso Dio» (e che la sapienza di Dio è stoltezza presso gli uomini), si riferisce alla filosofia in quanto essa, ponendosi come punto di vista supremo e supremo criterio della verità e dell'errore, si rifiuta di lasciarsi giudicare dalla fede e anzi giudica la fede come un atteggiamento inferiore. Respingendo la *philo-sophía* così intesa, la fede non intende cioè affermare l'irrazionalità del proprio contenuto: è ancora l'apostolo Paolo ad esigere che l'adesione a Cristo sia un atto «ragionevole» (*rationabile obsequium*) (*Ad Rom.*, 12, 1).

E tuttavia non poteva non farsi avanti il problema del rapporto tra la filosofia e la nuova fede. Nella filosofia medioevale (e, dopo Agostino, soprattutto con Scoto Eriugena, Anselmo d'Aosta, Abelardo, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto), prende il sopravvento quel modo di intendere la filosofia, che si propone di riconoscerle tutta l'autonomia di cui essa gode nel pensiero greco. E il pensiero greco viene sostanzialmente identificato alla filosofia di Platone e di Aristotele.

Tale riconoscimento dell'autonomia del pensiero filosofico viene effettuato sulla base della persuasione che nell'*epistéme* si possa distinguere il suo essere verità assoluta e incontrovertibile dalla sua pretesa di porsi come il punto di vista supremo e come il supremo giudice del senso e del valore dell'esistenza. Proprio perché la filosofia è scienza, ma non è onniscienza, la filosofia stessa prepara e apre lo spazio in cui si colloca la rivelazione cristiana, la rivelazione della "verità soprannaturale" che eccede le capacità conoscitive naturali dell'uomo e che dice essa l'ultima parola sul senso della vita.

2. *La creazione*

È appunto in questo prolungamento dell'*epistéme* nella cultura cristiana che la filosofia antica raggiunge il proprio compimento. Esso riguarda il centro stesso del pensiero filosofico, cioè il rapporto tra Dio e mondo.

Il concetto di "creazione" dell'universo da parte di Dio, quale si presenta all'inizio del *Vecchio Testamento*, rimane essenzialmente ambiguo: mancano le categorie ontologiche, dalle quali soltanto può essere determinato il senso di quel concetto. Se il senso dell'"ente", del "niente" e della "totalità dell'ente" rimane inespresso, il concetto biblico di creazione indica soltanto indeterminatamente la dipendenza dell'universo da Dio.

La situazione diventa invece completamente diversa quando l'autore della *Lettera agli Ebrei* afferma che l'uomo sa per fede che il mondo è stato creato dalla parola di Dio (affermazione, questa, che specifica l'affermazione che Dio non si lascia conoscere dalla filosofia, ma dall'"annuncio" rivolto a chi ha fede). È vero, infatti, che la creazione è contenuto della fede, ma è anche vero che, ormai, il senso della creazione è inteso alla luce delle categorie dell'ontologia greca. Quando, all'inizio del *Vangelo* di Giovanni, si dice che il *Lógos* è Dio ed è ciò per cui esiste ogni cosa, ci si mantiene nella dimensione in cui si muove la concezione stoica del rapporto tra mondo e Dio.

Ma se fin dal suo inizio la fede cristiana nel Dio creatore si trova all'interno della dimensione aperta dall'ontologia e dalla metafisica greca, il testo veterotestamentario affida alla fede cristiana un concetto che è assente nel pensiero greco: il concetto della *libertà* della creazione.

I Greci non ignorano certo il concetto di libertà. L'analisi aristotelica della libertà dell'uomo rimane un contributo definitivo nella cultura occidentale. Non solo, ma nella religione e nella poesia greca anche Zeus è libero, almeno entro certi limiti. Manca invece, sia nella filosofia sia nella cultura greca, il concetto che Dio sia *libero nella creazione dell'universo*.

Mentre è proprio la libertà assoluta di Dio nella produzione del mondo che viene potentemente sottolineata nel *Vecchio Testamento* e viene ereditata dal cristianesimo. La filosofia antica raggiunge il proprio compimento all'interno della cultura cristiana appunto nel senso che, da Agostino a Tommaso, la creazione libera del mondo da parte di Dio non è più intesa soltanto come un contenuto della fede, ma come contenuto dell'*epistéme*.

È soprattutto in Agostino e in Tommaso (profondamente influenzato dal filosofo arabo Avicenna, X-XI sec., e dal filosofo ebreo Mosè Maimonide, XII-XIII sec.) che appare l'impossibilità di intendere la creazione dell'universo, da parte di Dio, come creazione necessaria – secondo quanto appunto accade nel pensiero di Plotino. Se si tien fermo, con Platone, che il mondo divino è perfezione assoluta, e, con Aristotele, che Dio è atto puro, Essere perfetto e assolutamente immutabile, allora non solo non si può intendere la materia prima come indipendente da Dio – e a questo erano già giunti gli stoici e Plotino –, perché altrimenti Dio sarebbe privo di quel grado di realtà in cui deve pur consistere la materia prima, e quindi sarebbe in potenza rispetto a essa, e cioè non sarebbe atto puro; ma non si può intendere nemmeno (come invece intende Plotino) che la produzione dell'universo e della materia sia necessaria, perché, se così fosse, Dio sarebbe unito necessariamente al divenire dell'universo, e cioè l'immutabile, necessariamente unito al divenire, includerebbe in sé il divenire e non sarebbe più l'immutabile. Pertanto, la produzione dell'universo e della materia – la produzione, da parte dell'immutabile, di tutto ciò che non è l'immutabile – dev'essere una produzione non necessaria, ma *libera*, tale cioè che si sarebbe potuta non realizzare.

Pensando Dio come Signore assoluto dell'universo (e tale può essere solo se ne è il libero creatore), l'*epistéme* ritiene, al termine della filosofia antica, di avere inconfutabilmente dimostrato quell'ordine di "verità naturali" su cui si innesta la "verità soprannaturale" della rivelazione cristiana.

3. *Agostino*

a) La presenza della filosofia greca nel pensiero medioevale. – Plotino vive nel III secolo d.C., Agostino tra il IV e il V, nel XIII Tommaso d'Aquino. Altri quattro secoli separano Tommaso da Cartesio, nel quale Hegel vede giustamente il "padre della filosofia moderna". Ma in questi intervalli – se si fa eccezione per i secoli VI-VIII – la filosofia, e anche la grande filosofia, non viene meno. Indubbiamente, nei milleduecento anni che dividono Agostino da Cartesio lo stile del pensiero filosofico muta, e anche in modo profondo. Ma l'atteggiamento e la struttura essenziali rimangono sempre quelli del pensiero greco, sia quando la filosofia medioevale, con la Patristica e la Scolastica (cfr. Nbb 1), stabilisce i propri rapporti col cristianesimo, sia quando i filosofi arabi Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna, Averroè riscoprono Platone e Aristotele, sia quando, nel Rinascimento, la filosofia greca si ripresenta al di fuori della preoccupazione di mostrare la sua conciliabilità con la rivelazione cristiana. Questo non significa che la filosofia greca non faccia più sentire la sua presenza nella filosofia moderna, ma che in quest'ultima resta fortemente accentuato un problema – quello del rapporto tra pensiero ed essere – che, pur essendo ben presente nel pensiero greco, vi riceve una soluzione che per la filosofia moderna non è il punto di arrivo, ma solo il punto di partenza.

b) La verità. – Ma, intanto, sostanzialmente neoplatonica è la filosofia di Agostino (354-430; cfr. Nbb 2) (come lo era stata quella di Origene e lo sarà quella di Scoto Eriugena – dove però la libertà della creazione è ancora sostanzialmente negata e il mondo viene inteso come "teofania", cioè come manifestazione necessaria di Dio e come luogo in cui Dio produce sé stesso). E, innanzitutto, è *filosofia, epistéme*, ossia volontà di affermare ciò che sta *nella luce* (*De vera religione*, XXXIX. D'ora in poi *Dvr*) e che pertanto non può essere negato: la verità. Alla base di ogni discorso vero c'è, per Agostino, l'impossibilità di dubitare dell'esistenza della verità. Se

si dubita che la verità esista, si è sicuri di dubitare, cioè si vede che *è vero* che si dubita, si vede l'esistenza di questa verità. E se *questa* verità esiste, esiste *la* verità ed è visibile. È visibile, non nella «luce del sole materiale», ma nella «luce» che «illumina ogni uomo» ed è l'essenza stessa dell'uomo: la sua coscienza razionale. «La verità abita nell'interno dell'uomo.» «Non voler uscire da te stesso per trovarla.» (*Dvr, ibid.*) E la verità è innanzitutto – secondo quanto il pensiero filosofico ha affermato sin dal suo inizio – la necessità di non identificare l'essere mutevole e diveniente con la totalità dell'essere: la necessità di "trascendere" ogni essere mutevole e quindi la stessa coscienza umana in cui la verità si manifesta e che è essa stessa mutevole (innanzitutto, perché è il movimento che, cercando la verità, giunge a trovarla). Trascendendo il mutevole, appare la forma originaria della verità, cioè l'Essere eterno e immutabile di Dio, che è il Principio di tutto ciò che esiste, e quindi anche della coscienza umana che, trascendendo il mutevole, afferma l'immutabile.

Proprio perché la forma originaria della verità è l'Essere eterno e immutabile, il ragionamento dell'uomo non crea la verità, ma la scopre. La verità esiste anche prima che sia scoperta. Ma una volta scoperta, «essa ci rinnova» (*Dvr, ibid.*). Tuttavia, in Agostino come in Tommaso, la filosofia è assunta in un contesto più ampio, che contiene anche la fede cristiana; sì che la riflessione su questo più ampio contesto, e la volontà di unire la filosofia e la fede cristiana, non hanno un carattere primariamente filosofico. La filosofia è «ancella della teologia» cristiana.

c) Il male. – Anche nel modo in cui Agostino affronta il problema del male il neoplatonismo è presente. Sino a che la materia è intesa come indipendente da Dio (Platone, Aristotele), essa è insieme l'origine del male; ma se Dio, che è bontà e perfezione assoluta, è creatore anche della materia, il male non può essere inteso come qualcosa di positivo – tutto ciò che è creato da Dio, tutto ciò che esiste nell'universo è bene –, ma come *privazione* di essere: la privazione che necessariamente compete a ogni creatura in quanto essa non può possedere la perfezione di Dio; la privazione che compete alla mente e alla volontà dell'uomo quando egli pone la creatura al posto del creatore.

Agostino giunge a questo risultato, mostrando che le cose che "si corrompono" sono necessariamente "buone". La corruzione delle cose è il divenire, l'annientamento. La radice di ogni dolore e di ogni male è cioè il corrompersi e l'annientamento di ciò che ci sta a cuore. Agostino ripropone il concetto platonico di "bene" (cap. IX, § 7, *b*): il bene è l'essere stesso, cioè il principio che in ogni cosa la fa essere ciò che essa è. Le cose che si corrompono non sono il bene sommo, perché il bene sommo è lo stesso Essere eterno di Dio che non può corrompersi. Ma se le cose che si corrompono non fossero "buone", non potrebbero nemmeno corrompersi: la corruzione è tale solo in quanto diminuisce il bene in ciò che si corrompe. Private di ogni bene, le cose non esistono più, diventano un niente. Questo significa appunto che il loro essere "buone" è il loro stesso esistere e che quindi *tutto* ciò che esiste, proprio perché esiste (proprio perché *è*), è bene (*Confessioni*, VII, XII, 18. D'ora in poi *Conf.*).

Con questa tesi Agostino non intende negare l'esistenza della corruzione e del dolore e dell'angoscia che essa produce, ma intende dire che il male è privazione dell'essere, è il niente che corrode tutte le cose mutevoli proprio in quanto esse non sono l'*Essere* eterno di Dio. Il male è presente nel mondo, e anzi, in quanto scaturisce dal divenire delle cose, ha quella stessa evidenza che compete al divenire; ma il male non è una realtà positiva, non è un essere di cui si debba cercare l'origine, e che quindi, con la sua presenza, metta in difficoltà il pensiero che vede in Dio, cioè nel sommo bene, il creatore e quindi l'origine di tutte le cose: il male è il niente in cui cadono tutte le cose proprio perché esse sono create, cioè sono creature, cioè non sono l'Essere eterno di Dio.

L'atto creatore di Dio, quindi, non è origine del male, ma crea qualcosa che è, un essente, e dunque qualcosa che è bene. Con la *Genesi* Agostino può dire che «Dio ha creato buo-

nissime tutte le cose». Ma poiché ciò che viene creato da Dio non è Dio, ma è qualcosa di corruttibile, il male è la mancanza di essere, il niente a cui conduce la corruzione del corruttibile.

Non vi è dunque alcuna cosa, nell'universo, di cui si possa dire: «Essa non dovrebbe esistere». Ogni cosa ha il suo posto nell'Ordinamento dell'universo. Tale Ordinamento è determinato dal fatto che alcune cose hanno più realtà di altre e quindi sono "superiori" ad esse. Ed è "migliore", cioè ha più realtà e più bene, un Ordinamento che oltre alle cose "superiori" contiene anche quelle "inferiori" (mostri, animali feroci, fulmini, ghiacci, tempeste), piuttosto che un Ordinamento che contenga solo quelle "superiori".

A sua volta, la malvagità non è qualcosa di reale, ma è la deviazione della volontà (*Conf.*, VII, XVI, 22). Tale deviazione, infatti, è il venir meno (l'annientamento, la corruzione) dell'orientamento con cui la volontà si adegua all'Ordinamento vero della realtà, dove il bene supremo di Dio domina i beni inferiori. Nella sua deviazione (cioè nel suo mancamento), la volontà antepone ciò che ha meno essere e meno bene a ciò che ha più essere e più bene, e quindi essa, oltre che dalla malvagità, è guidata dall'errore, perché crede che ciò che non è sia (*Conf.*, VII, XV, 21).

Proprio perché anche la malvagità è mancanza di essere, anche i malvagi – per quel tanto che essi hanno esistenza e dunque hanno bene – sono adatti, come la vipera e il verme (*Conf.*, VII, XVI, 22), alle parti inferiori della creazione, e quindi un universo che li comprende è migliore di un universo che li escluda.

L'origine della deviazione (o "defezione") della volontà non è Dio, ma il "libero arbitrio", cioè la facoltà in base alla quale la volontà vuole ciò che potrebbe rifiutare e rifiuta ciò che potrebbe volere. Il "peccato" è appunto la defezione della volontà: nel peccato, l'anima è privata dell'essere (cioè si annienta la sua relazione a Dio), come nella morte il corpo è privato dell'anima.

La vera libertà non è quindi il libero arbitrio, cioè il "poter non peccare", ma è il "non poter peccare". Questa condizione, che è il superamento del dissidio tra la tentazione del peccato e il dovere di non peccare, non è qualcosa di naturale per l'uomo, ma può realizzarsi solo come dono di Dio, "grazia".

Per quanto poi riguarda i mali che sono sofferti dall'uomo, ma non sono dovuti alla corruzione naturale delle creature, essi sono da intendere come l'effetto della giustizia divina; e se un male è giusto non è un male; ed è giusto perché è fatto da Colui che non può fare nulla di ingiusto.

Concependo il male come privazione di essere, Agostino si mette in condizione di superare lo gnosticismo e il manicheismo (cfr. Nbb 3) che, proprio per risolvere il problema della presenza del male in una realtà abitata da Dio, affermano (accentuando il dualismo metafisico di Platone e di Aristotele) che al Dio buono si contrappone un Dio malvagio che è il creatore del mondo e dunque il responsabile del male che vi si trova.

d) *Il tempo.* – Dio non crea nel tempo: Dio crea il tempo. Se creasse nel tempo, il tempo sarebbe indipendente da Dio; ma tutto ciò che esiste e non è Dio è creato da Dio.

Il tempo esiste, tuttavia, solo se lo si intende come la relazione dell'"anima" al divenire (*Conf.*, XI). Già Aristotele aveva definito il tempo come «il numero del moto [la misura del divenire, compiuta dall'anima] secondo il prima e il poi» (*Fisica*, IV, 11; 219b1): la relazione dell'anima al divenire, nella quale l'anima misura il divenire mediante le categorie del "prima" ("molto prima", "un po' prima", "poco prima" e tutte le sfumature intermedie) e del "poi" ("poco dopo", "molto dopo", eccetera).

Se il tempo non è inteso come relazione dell'anima al divenire, il tempo non esiste. Non si può sostenere che il tempo sia costituito semplicemente dal passato, dal futuro e dal presente. Infatti il passato è ciò che non è più (ossia è ormai niente), il futuro è ciò che non è ancora (ossia è ancora niente), e il presente è il suo trascorrere nel passato (ossia è il suo annientarsi, altrimenti non sarebbe più tempo, ma eterno presente). E quindi il tempo, concepito come semplice unità di presente, passato e futuro, non può esistere.

Tuttavia il tempo è misurato: del passato e del futuro si dice che sono lunghi o corti; e non si può misurare ciò che non è (il niente). Si misura, dunque, la *presenza* del passato, la *presenza* del presente, la *presenza* del futuro, e questa presenza è un tratto dell'anima: «il presente del passato è la memoria, il presente del presente è la visione, il presente del futuro è l'attesa» (*Conf.*, XI, XX, 26). Il tempo è il "distendersi" dell'anima al passato (in quanto essa è memoria), al presente (in quanto essa è attenzione, visione) e al futuro (in quanto essa è attesa). Misurare il tempo significa misurare questa "distensione" dell'anima, che è reale. Passando, le cose si annientano, ma rimane ed è esistente la loro traccia nell'anima; essendo future, le cose sono ancora niente, ma è già esistente l'atto col quale l'anima le attende; ed è esistente anche l'attenzione verso ciò che, come presente, è un trascorrere nel niente del passato.

4. *L'"argomento ontologico"*

Nella Patristica e nella Scolastica, che appunto nel platonico Agostino e nell'aristotelico Tommaso hanno rispettivamente i loro più alti rappresentanti, i vari modi in cui viene dimostrata l'esistenza di Dio come ente eterno e perfetto sono sostanzialmente riconducibili alla metafisica platonico-aristotelica. Sembra invece una novità, rispetto al pensiero greco, il modo in cui Anselmo d'Aosta (XI sec.; cfr. Nbb 4) dimostra l'esistenza di Dio: il celebre "argomento ontologico", che verrà ripreso poi da Cartesio, Spinoza, Leibniz, Hegel e verrà invece criticato da pensatori come Tommaso e Kant.

La negazione dell'esistenza di Dio è tale – così Anselmo argomenta – solo se è negazione dell'«Ente di cui non si può pensare un ente maggiore», cioè solo se è negazione dell'Ente massimo. Chi nega l'esistenza di Dio deve dunque possedere il concetto dell'Ente massimo. Egli nega che a questo concetto dell'intelletto corrisponda una realtà. Ma se l'Ente massimo esistesse solo nell'intelletto umano e non nella realtà, sarebbe allora possibile pensare un Ente maggiore dell'Ente massimo: sarebbe cioè possibile pensare l'Ente massimo come costituito *anche* dalla realtà (cioè con, *in più*, la sua esistenza reale). «Se ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste solo nell'intelletto, ciò di cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può pensare il maggiore. Il che è contraddittorio» (*Proslogion*). L'Ente di cui non si può pensare un ente maggiore non può dunque esistere solo nell'intelletto, ma deve esistere anche nella realtà.

Eppure, nonostante la sua indubbia originalità, l'argomento ontologico è una grande variazione del tema platonico del rapporto tra l'intelletto umano e l'Idea, giacché anche Platone mostra che l'Idea (e l'Idea è appunto l'Ente massimo) non può esistere soltanto nell'intelletto umano, ma esiste anche in realtà ed è anzi la realtà stessa. L'Idea è l'Essere, e l'Essere coincide con la propria eterna esistenza, perché (e in questo "perché" consiste la differenza tra Platone e Anselmo) l'Idea non può mutare (il Bello in sé, ad esempio, non può diventare brutto, a differenza della cosa sensibile e divenente che partecipa del Bello; e quindi il Bello è eternamente Bello).

E a sua volta Platone è l'eco di Parmenide, perché l'Essere (che è appunto ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore) è l'Essenza stessa che, per il suo stesso significato, coincide con l'Esistenza. Questo, anche se per Parmenide l'Essere necessario è anche l'unico Essere (e quindi è tale che non solo non se ne può pensare uno maggiore, ma nemmeno uno *minore*), mentre per Platone e Anselmo l'Essere massimo ha accanto a sé enti inferiori – gli enti del mondo del divenire –, la cui essenza non coincide con la loro esistenza, e che possono essere tutti pensati come non-esistenti.

5. *Tommaso d'Aquino*

a) Ragione e fede. – Nel suo insegnamento, Gesù enuncia questo celebre principio: «Date a Cesare quel che è di Cesa-

re, date a Dio quel che è di Dio». "Cesare" è innanzitutto lo Stato, cioè l'ordinamento razionale della società. "Dare a Cesare" significa adeguarsi a questo ordinamento. "Dare a Dio" significa adeguarsi all'ordinamento divino, così come esso è presentato da Gesù, cioè all'interno della fede. Con quelle sue parole, Gesù mostra che non c'è incompatibilità tra ciò che spetta a Cesare e ciò che spetta a Dio. Gesù dice anche: «Nessuno può servire due padroni. Non potete servire Dio e Mammona». E questo significa che, dando a Cesare quel che gli spetta, non si serve Mammona. Cesare è Mammona solo quando esige quel che non gli spetta. Ma se ciò non avviene, allora, per Gesù, non c'è contrasto, ma *accordo* tra l'adeguazione all'ordine razionale dello Stato e l'adeguazione al contenuto della fede.

Enunciando il suo principio, Gesù afferma inoltre che Cesare – lo Stato – abbia la capacità di stabilire rettamente e autonomamente quanto gli è dovuto. Infatti Gesù non si intromette nella elaborazione di questo calcolo e, dicendo di dare a Cesare quel che gli spetta, riconosce la rettitudine e l'autonomia di tale calcolo. Afferma cioè che se lo Stato si costituisce secondo verità – la verità che l'uomo può cogliere facendo affidamento sulle proprie forze – allora non ci può essere contrasto tra la verità dello Stato e la verità della fede.

Questa indicazione evangelica dell'accordo tra l'ordine razionale elaborato dall'uomo e l'ordine della fede influisce in modo sempre più determinante nel modo in cui la Patristica e la Scolastica hanno inteso il rapporto tra ragione e fede. La ragione è infatti l'ambito globale, rispetto a cui l'ordinamento razionale dello Stato è una parte. In modo sempre più deciso, il pensiero medioevale, e soprattutto Tommaso d'Aquino (1221-1274; cfr. Nbb 5), hanno esteso al rapporto tra ragione e fede i caratteri rilevati dal testo evangelico a proposito del rapporto tra l'ordinamento razionale della società (lo Stato) e l'ordinamento della realtà che si manifesta all'interno della fede cristiana.

E questo era il fallimento della prospettiva di chi, come l'apologista Tertulliano (II-III sec. d.C.), aveva portato alle

estreme conseguenze la tesi dell'apostolo Paolo, per la quale la «sapienza dell'uomo» (cioè, soprattutto, la filosofia) è «stoltezza presso Dio» (*Prima lettera ai Corinti*, 3, 19). Per Tertulliano il motivo per il quale si deve credere che il Figlio di Dio è morto è l'inconcepibilità di questo fatto; ed è certo che risusciti «perché è impossibile». «Credo perché è assurdo» (*credo quia absurdum*) è la formula con la quale è stata indicata la posizione di Tertulliano: la fede è autentica proprio perché afferma ciò che è inaccettabile dalla ragione. È appunto questa la posizione che risulta perdente, nello sviluppo del pensiero medioevale; ed è perdente insieme alla posizione opposta (sostenuta dagli gnostici e che si ripresenterà ancora nello sviluppo del pensiero filosofico, soprattutto nell'idealismo di Hegel), per la quale il contenuto della fede cristiana è la forma più autentica e più alta della ragione umana.

b) Dimostrazione dell'accordo di ragione e fede. – Tommaso chiama "natura" la realtà in quanto si rivela alla ragione (la "natura" è cioè il contenuto dell'*epistéme*, ed è "natura" non solo il mondo fisico, ma anche la "conoscenza naturale", cioè l'*epistéme* stessa). Ed usa anche lui il termine "grazia" per indicare i doni che Dio liberamente concede all'uomo e che l'uomo con le sole sue forze non avrebbe mai potuto ottenere.

Ora, i doni della grazia non tolgono di mezzo la natura, ma la "perfezionano"; e quindi anche quel dono della grazia, che è "il lume della fede", non distrugge "il lume della conoscenza o ragione naturale", ma lo perfeziona e gli consente di scorgere ciò che da solo non sarebbe mai riuscito a rischiarare. E dire che il dono della fede non distrugge ma perfeziona la ragione naturale significa che tra il contenuto della fede e il contenuto della ragione naturale c'è *accordo* (cioè quel primo contenuto non è assurdo dal punto di vista del secondo, e il secondo non è da respingere dal punto di vista del primo). È "impossibile" che il contenuto della fede sia contrario al contenuto della ragione, perché altrimenti o l'u-

no o l'altro sarebbe falso; ma poiché entrambi sono dati da Dio all'uomo, se l'uno o l'altro fosse falso si dovrebbe dire che Dio è l'autore dell'esistenza del falso nell'uomo, «il che è impossibile». E poiché l'impossibile (ossia la negazione dell'*epistéme*) non può essere accettato, ne segue che il contenuto della fede non può essere contrario al contenuto della ragione naturale (*Commento al "De Trinitate" di Boezio*, q. II, a 3. D'ora in poi *Commento...*).

O anche (*Summa contra Gentiles*, I, 7): le conoscenze che appartengono alla ragione naturale sono «verissime», «e non è possibile pensare che siano false» (sono cioè le conoscenze incontrovertibili dell'*epistéme*). Ma anche ciò che viene affermato per fede è verissimo e non è possibile ritenere che sia falso. Infatti è stato evidentemente rivelato all'uomo da Dio. E poiché solo il falso è il contrario del vero, è impossibile che la verità della ragione sia contraria alla verità della fede (sebbene la verità della fede ecceda le capacità della ragione).

Da ciò segue che «se in quanto viene sostenuto dai filosofi si trova qualcosa di contrario alla fede, questo qualcosa non appartiene alla filosofia, ma è un abuso di filosofia, dovuto a difetti di ragione». Quindi è possibile, in base ai principi della filosofia, confutare le tesi contrarie alla fede, o mostrando che sono assolutamente impossibili (quando negano le verità naturali presupposte dalla fede), o mostrando che non sono necessarie (quando negano i contenuti rivelati della fede). Infatti, non si può dimostrare che le tesi contrarie alle verità rivelate sono impossibili, perché se tali tesi fossero impossibili, le verità rivelate sarebbero *necessarie*, cioè sarebbero verità della ragione naturale (verità epistemiche) e non sarebbero rivelate, non sarebbero cioè un dono della grazia divina. Proprio perché sono un dono della grazia, le verità della fede non possono essere provate dimostrativamente (epistemicamente); quindi non è possibile provare dimostrativamente la falsità delle tesi contrarie alle verità di fede, ma si può provare dimostrativamente che tali tesi non sono necessarie (*Commento...*, q. II, a 2).

c) *Aristotele e la rivelazione cristiana*. – Tommaso riprende, rendendolo completamente esplicito, l'intento di tutto il precedente pensiero della Patristica e della Scolastica: «manifestare la verità professata dalla fede cattolica, eliminando gli errori che le sono contrari» (*Summa contra Gentiles*, I, 2).

La *verità* è il fine ultimo dell'intero universo. Infatti (anche in questa giustificazione Tommaso si appoggia ad Aristotele) il fine di ogni cosa è lo scopo al quale mira l'autore e il produttore dell'universo – e il produttore dell'universo è l'intelletto di Dio. Ma ciò a cui mira l'intelletto (cioè il "bene" dell'intelletto) è la verità, e quindi il fine ultimo dell'universo è la verità somma. La stessa divina Sapienza, rileva Tommaso, si è fatta carne ed è venuta nel mondo «per manifestare la verità» (*ad veritatis manifestationem*). Tommaso richiama in proposito (*Summa contra Gentiles*, I, 1) il passo XVII, 37 del *Vangelo* di Giovanni, dove Gesù, a Pilato che gli domanda: «Sei tu dunque re?», risponde: «Tu lo dici, io sono re; io son nato e venuto al mondo per rendere testimonianza alla verità».

La verità di cui parla Gesù è, per Tommaso (che in questo modo risponde alla domanda di Pilato: «Che cos'è la verità?», *Summa contra Gentiles, ibid.*) *quella stessa* che Aristotele pone come contenuto della forma più alta dell'*epistéme* (*scientia*, traduce Tommaso), cioè come contenuto della "filosofia prima". Non nel senso che il *contenuto* di cui parla Aristotele sia lo stesso di quello rivelato da Gesù, ma nel senso che è l'identica verità (la verità che è "una e semplice") a manifestarsi – certamente in modo diverso nella ragione naturale del filosofo (e, per Tommaso, Aristotele è "il Filosofo" per antonomasia) e nella rivelazione soprannaturale di Cristo.

Proprio perché il compito del "sapiente" è di rivolgersi alla verità opponendosi alla falsità, proprio per questo è compito del sapiente manifestare la verità della fede cattolica e opporsi alle tesi che le sono contrarie. Ma poiché gli avversari della fede non riconoscono alcuna autorità alle Sacre Scritture, per Tommaso è necessario «ricorrere alla ragione naturale,

alla quale tutti sono costretti ad assentire, e che peraltro è assente nelle cose divine» (*Summa contra Gentiles*, I, 8) – è assente, appunto perché la conoscenza delle "cose divine" (cioè dei contenuti rivelati) è un dono della grazia.

E la ragione naturale dimostra incontrovertibilmente le "verità naturali", come l'esistenza di Dio, l'unicità di Dio, il suo essere creatore dell'universo, la libertà del suo atto creatore, l'immortalità dell'anima umana, vive la visione beatifica di Dio, nella vita dell'aldilà, come fine ultimo dell'uomo. (Tommaso pone cioè nell'altra vita la realizzazione di quella contemplazione della verità che anche per Aristotele è il fine ultimo dell'uomo, ma che egli si limita a considerare come culmine e perfezione della vita *terrena*.)

Le verità naturali sono "i preamboli della fede", ossia le verità richieste e presupposte dalla fede – visto che, ad esempio, per credere che Gesù è figlio di Dio è necessario sapere che Dio esiste, e questa conoscenza è appunto fornita dalla ragione naturale esprimentesi nelle vere dottrine della filosofia.

d) *La dimostrazione dell'esistenza di Dio: critica dell'argomentazione di Anselmo*. – Per Tommaso, l'esistenza di Dio non è una verità immediatamente evidente, "per sé nota", ma è una verità che deve essere *dimostrata*. Le strutture concettuali di fondo di questa dimostrazione sono presenti, secondo Tommaso, nelle opere di Aristotele.

È invece inaccettabile l'argomentazione di Anselmo (§ 4), che Tommaso interpreta come un tentativo di porre l'esistenza di Dio come una verità per sé nota. Rileva Tommaso che "per sé note" sono quelle verità che vengono conosciute non appena sono noti i termini da cui esse sono costituite. Ad esempio, è sufficiente avere la nozione di "tutto" e di "parte" per conoscere che ogni tutto è maggiore di una sua parte (*Summa contra Gentiles*, I, 10). Questa conoscenza è appunto una verità "per sé nota". Per Tommaso, Anselmo tratta l'affermazione «Dio è», come se fosse dello stesso tipo dell'affermazione: «Il tutto è maggiore di una sua parte», o dell'affermazione: «L'uomo è uomo» (*Summa contra Gentiles*, I, 10-11). Basta infatti sapere, per Anselmo, che con la parola "Dio" si intende l'Ente di cui non si può pensare il maggiore, per affermare che questo ente non può esistere solo nell'intelletto, ma deve esistere anche nella realtà. Ora, obietta Tommaso, quando si concepisce Dio come l'Ente di cui non si può pensare il maggiore, lo si concepisce di certo come esistente – lo si pensa come qualcosa che è, non come qualcosa di inesistente –; ma, appunto, questa sua esistenza è una esistenza *concepita, pensata*, un'esistenza cioè che si trova *all'interno dell'intelletto*. È *all'interno dell'intelletto* che ciò di cui non si può pensare il maggiore è necessario che esista. Ma da questo *non* segue che, *nella realtà* ci sia qualcosa di cui non si può pensare il maggiore. E quindi non si produce alcun inconveniente concettuale se si afferma che Dio non esiste nella realtà: la "contraddizione" che Anselmo voleva collegare a questa affermazione non si produce.

e) *La "prima via"*. – Nella *Somma Teologica* Tommaso sostiene che l'esistenza di Dio può essere provata lungo "cinque vie", delle quali la prima (derivata da Aristotele) è quella "più evidente".

Essa ha il suo punto di avvio nell'affermazione che il divenire di certi enti nel mondo è evidente e indubitabile. In questo mondo alcune cose sono in movimento.

Ma tutto ciò che è in movimento è *mosso da altro*.

Infatti, ciò che è in movimento è *in potenza* rispetto a ciò verso cui si muove, e ciò che muove (ciò che determina il movimento – il "motore") muove in quanto esso è già *in atto* quel che esso, muovendo, produce (cfr. cap. X, §§ 11-12).

"Muovere" significa infatti trarre qualcosa dalla potenza all'atto; e qualcosa può essere portato all'atto solo da un ente che sia già in atto. Ad esempio il fuoco, che è caldo in atto, rende caldo in atto il legno che, di per sé, è caldo in potenza. Ora, è impossibile che lo stesso ente sia simultaneamente in atto e in potenza secondo lo stesso rispetto. (Il legno non può essere insieme caldo in potenza e caldo in atto, giacché

quando è caldo in potenza non è ancora caldo, ma è ancora freddo, e quando è caldo in atto non è più freddo. D'altra parte, il legno può essere sì, insieme, caldo in atto e caldo in potenza, ma sotto aspetti diversi: ad esempio può essere caldo in potenza rispetto al fuoco, e caldo in atto rispetto al ghiaccio.)

È dunque impossibile che un ente sia nello stesso tempo e sotto il medesimo aspetto movente e mosso – ossia è impossibile che un ente muova sé stesso.

Quindi è necessario che tutto ciò che è in movimento sia mosso *da altro*.

E se quest'altro (il motore) è anch'esso in movimento, è necessario che a sua volta sia mosso da un altro ancora, e così via.

Ma non è possibile procedere all'infinito, perché altrimenti non esisterebbe un primo motore (in una serie infinita ogni termine non è mai il primo, ma rinvia sempre a un altro termine), e quindi non esisterebbero nemmeno i motori intermedi, e pertanto si tornerebbe a dire che l'ente in movimento muove sé stesso. (In altri termini, se l'affermazione «L'ente in movimento è mosso da altro» toglie la *contraddizione* derivante dall'ammettere che qualcosa muove sé stesso, affermare l'esistenza di una serie infinita di motori significa rinviare all'infinito tale contraddizione, e cioè non toglierla. Il toglimento della contraddizione richiede l'esclusione del rinvio all'infinito.)

Dunque è necessario arrivare a un primo motore che non sia mosso a sua volta da altri – e che non solo contenga in atto tutto ciò rispetto a cui il mondo diveniente è in potenza (come di per sé richiederebbe questa prima "via"), ma non sia in alcun modo in potenza, e cioè sia solo atto, "atto puro". E questo è Dio.

f) *Le altre quattro "vie"*. – Se la seconda "via" fa leva sulla nozione di "causa efficiente", la terza fa leva sulla nozione di "possibile" (cioè di "contingente") e di "necessario".

Anche questa terza argomentazione procede dall'evidenza del divenire: alcuni enti mostrano di poter essere e non essere (appunto perché si generano e si corrompono). Ma è impossibile che ciò che può non essere sia sempre stato: ci fu un tempo in cui esso non era, cioè era niente. Ma se tutti gli enti fossero enti che possono essere e non essere «ci fu un tempo in cui nella realtà non vi era niente» (*aliquando nihil fuit in rebus*). Ma se tutti gli enti fossero stati niente, anche ora non vi sarebbe niente, perché ciò che non è incomincia ad essere in virtù di qualcosa che è. Ma se la totalità dell'ente fosse stata nulla, sarebbe stato impossibile che qualcosa incominciasse ad essere, e dunque anche ora non ci sarebbe nulla; il che è manifestamente falso. Poiché è evidente che qualcosa ora esiste, è dunque impossibile che tutti gli enti siano enti che possono essere e non essere. Esiste dunque l'Ente necessario, che è Dio.

La quarta "via" conclude in base al rilevamento che, se nelle cose esistono vari gradi di perfezione, deve esistere la Perfezione massima (cioè Dio); e la quinta in base al principio che i corpi fisici, che sono senza conoscenza, operano tuttavia regolarmente per conseguire un certo fine – donde si conclude che devono essere diretti al loro fine da un Essere fornito di conoscenza e intelligente, che governa il mondo.

g) *Essenza e esistenza*. – Dimostrare l'esistenza di Dio significa dimostrare l'esistenza di un Ente in cui essenza e esistenza si identificano. L'essenza è ciò per cui un qualsiasi ente è quello che esso è.

L'essenza è la determinazione, ossia è l'*altro* dall'"essere" – l'*altro*, di cui Platone fonda l'esistenza (cfr. cap. IX, § 8). Oltrepassando Parmenide, per il quale solo l'essere è (esiste), Platone mostra che il molteplice esiste, e cioè che ogni ente è la sintesi di una determinazione (essenza) e dell'essere (esistenza) di tale determinazione.

Sviluppando un tema già presente in Aristotele (e nello stesso Platone), Tommaso rileva che tutto ciò che non appartiene all'essenza è un accidente dell'essenza, che si unisce ad

essa provenendo dall'esterno. Ma ogni essenza può essere pensata senza che si sappia alcunché relativamente al suo esistere (o "essere"): possiamo comprendere che cosa è "uomo" o "Fenice" e tuttavia ignorare se essi abbiano l'esistenza nella realtà esterna all'intelletto. Questo significa che l'esistenza è altro dall'essenza, e che si unisce accidentalmente ad essa.

Ma l'esistenza è *atto*: quando si dice che qualcosa *è*, non lo si dice per il fatto che essa è in potenza, ma perché essa è in atto. E ciò a cui conviene l'atto è in potenza (la legna, alla quale compete, ad un certo momento, di essere calda in atto, è calda in potenza). Si deve quindi dire che l'essenza sta all'esistenza come la potenza sta all'atto (appunto perché l'esistenza è l'atto che, giungendo dall'esterno, compete all'essenza, e l'essenza è l'essere in potenza che può ricevere l'atto dell'esistenza).

Ma in Dio non vi è alcuna potenza (è chiaro che, in tutto questo discorso, la "potenza", in quanto contrapposta all'atto, non è la "potenza attiva", ma la "potenza passiva", nel senso in cui si dice che un blocco di marmo è in potenza una statua), perché Dio è immutabile, atto puro; e dunque in Dio l'essenza non può essere qualcosa di diverso dall'esistenza.

Non solo, ma tutto ciò la cui essenza è qualcosa di diverso dall'esistenza – ossia tutto ciò che può essere pensato senza che si sappia alcunché del suo esistere in realtà, e rispetto al quale, dunque, l'esistenza è un "accidente" – può non essere. Ma Dio è l'essere necessario; dunque l'essenza di Dio è la stessa esistenza di Dio. Dio è l'essere stesso. E questo è, per Tommaso, il significato dell'espressione veterotestamentaria, dove Dio dice di sé: «Io sono Colui che è» (*Esodo*, III, 13-14). Dio è, proprio per la sua stessa essenza, in base ad essa.

Proprio per questo, *ogni* altro ente è (esiste) *per partecipazione* dell'essere divino; ossia la dimensione "esterna" da cui ogni altro ente riceve l'esistenza è l'*essere* divino, che dunque è la causa dell'esistenza *di tutti* gli enti. Questo significa che anche la materia, che per Platone e Aristotele esiste indipendentemente da Dio, riceve l'essere da Dio. Quindi Dio non produce il mondo *ex materia*, cioè servendosi di una materia preesistente alle cose, ma *ex nihilo*, dal nulla, cioè le "crea".

E Dio le crea liberamente, perché egli non può volere necessariamente l'esistenza di ciò che, insieme, può esistere e può non esistere – ossia di ciò che è "contingente", tale cioè che quando esiste sarebbe anche potuto non esistere, e quando non esiste sarebbe invece potuto esistere.

b) Intelletto passivo, intelletto agente, astrazione. – Se gli enti sono creati dal nulla, perché nulla preesiste all'atto creativo di Dio, tutti gli enti preesistono peraltro in Dio, che conoscendo sé stesso conosce tutte le cose. L'intelletto divino (che è identico alla volontà divina, e costituisce quell'essenza che è identica all'esistenza) è dunque la "misura" di tutte le cose, ossia è la verità suprema alla quale tutte le cose devono adeguarsi. «È misurante, ma non misurato.»

L'intelletto umano è invece misurato dalle cose naturali, alle quali deve "adeguarsi" per conoscere la verità – e quindi l'intelletto umano perviene alla verità somma quando pensa Dio. In quanto l'intelletto umano è misurato dalle cose, che esistono indipendentemente da esso, l'intelletto è – secondo l'indicazione di Aristotele (cfr. cap. X, § 14, *b*) – passivo, ricettivo, o "possibile", ossia conosce *in potenza* tutte le cose.

Perché esso passi dalla potenza all'atto è necessario che nell'anima dell'uomo esista un principio attivo, l'"intelletto agente", che rende intelligibili le cose. Ma l'intelligibile non è qualcosa di individuale, bensì è un universale, mentre ogni cosa è un ente individuale, è l'individuazione di una forma (cfr. cap. X, § 10, *d*). L'intelletto agente, quindi, rende intelligibili le cose, "astraendo" le forme intelligibili delle cose dalla materia in cui esse sono individualizzate. L'"astrazione" è il conoscere stesso, ed è per l'astrazione che l'anima, come dice Aristotele, «è in certo modo tutte le cose»: l'anima è le cose stesse, non nel senso che nell'anima esista la materia delle cose, ma nel senso che, mediante l'astrazione, esiste nell'anima la forma delle cose, astratta da esse mediante l'intelletto agente.

L'astrazione *prescinde* dagli aspetti individuali (materiali)

delle cose, ma non intende le forme intelligibili come *separate* dalle cose, e quindi l'astrazione non produce una rappresentazione falsa della realtà. Non solo, ma le cose individuali, dalle quali l'intelletto agente astrae la forma, devono esse stesse essere in qualche modo presenti all'intelletto, e quindi conosciute da esso.

L'intelletto agente non è comunque separato dall'anima umana, come aveva invece pensato Averroè (cfr. Nbb 6), interpretando Aristotele. Se l'intelletto agente fosse separato dall'anima umana, non sarebbe l'anima a pensare, mentre «è manifesto» che «è quest'uomo singolo a pensare» (*De unitate intellectus contra averroistas*). Quindi l'intelletto agente non può essere nemmeno unico per tutti gli uomini, come ritiene Averroè, perché in questo caso si negherebbe daccapo l'evidenza del carattere singolare dell'atto di pensiero.

6. *Il "volontarismo" di Duns Scoto*

a) La teologia come "scienza" pratica. – Per Agostino e Tommaso il punto di vista supremo, nella conoscenza umana della realtà, è la teologia cristiana, la "sacra dottrina". In Agostino e in Tommaso non esiste certamente l'intenzione di negare l'*epistéme*, e tuttavia quest'ultima diventa una *componente* della "scienza" teologica (che è «la più alta e la più degna», dice Tommaso) e quindi viene subordinata ad essa. D'altra parte, per Agostino e Tommaso la "sacra dottrina" è "scienza" (*scientia*, dicono entrambi). La sacra dottrina attribuisce cioè a sé stessa i caratteri dell'*epistéme*. È vero che i principi della scienza teologica sono i dati della fede cristiana, cioè sono rivelazione soprannaturale, dono della grazia divina, e quindi non possono essere provati dimostrativamente. Tuttavia, per Tommaso, i dubbi che dal punto di vista della ragione naturale si possono nutrire intorno agli articoli di fede non sono dovuti all'incertezza del loro contenuto, ma alla debolezza dell'intelletto umano. Riprendendo la distinzione aristotelica tra ciò che è "certo secondo natura" e ciò che è "certo rispetto a noi", Tommaso sostiene che ciò che è più certo secondo natura può essere meno certo rispetto a noi, e quindi la sacra dottrina è la scienza suprema dell'uomo, perché oltre alle verità naturali dell'*epistéme* contiene le verità soprannaturali, che, rivelate da Dio stesso, sono le più certe secondo natura.

È proprio questo modo di intendere la scienza teologica che vien meno nel pensiero di Duns Scoto (1265-1308; cfr. Nbb 7), il quale restituisce all'*epistéme* il carattere che le era stato attribuito dalla filosofia greca, e soprattutto da Aristotele. La scienza suprema è, per Scoto, la metafisica – la scienza dell'essere in quanto essere, la scienza che ha come contenuto le verità necessarie della ragione naturale. La teologia, proprio perché assume come principi i dati della rivelazione cristiana, ha invece come contenuto la volontà di credere, in cui consiste la fede; ed è essa stessa "scienza *pratica*", ossia conoscenza che non mira al disvelamento dell'ordine necessario della realtà, ma *a far agire* l'uomo nel modo che gli consente di raggiungere la salute eterna.

Per Scoto, la teologia è *unicamente* scienza pratica (per Agostino e Tommaso essa è *anche* scienza pratica, oltre che "speculativa"), perché la fede non è un "atto speculativo" (che cioè osserva e scopre un ordine necessario – *speculator*, in latino, è l'"esploratore"), ma è un atto pratico. Nell'espressione "scienza pratica", che definisce la teologia, la parola "scienza" non significa dunque più, come in Tommaso, "*epistéme*": appunto perché l'*epistéme* è la conoscenza delle verità incontrovertibili della ragione *naturale*. E ogni convinzione che non abbia come contenuto le verità naturali dell'*epistéme* è *libertà*, libera decisione, volontà libera, che sfugge essenzialmente ad ogni pretesa epistemica di conoscere il suo contenuto. Agli occhi di Scoto, la "scienza teologica" di Tommaso ha appunto la pretesa di ridurre entro i limiti della scienza speculativa la libertà dell'uomo e di Dio.

b) La libertà e la verità dei "cattolici". – Giacché, appunto, non si tratta solo della libertà umana, ma anche di quella di

Dio. Tutto ciò che Dio decide liberamente non può essere oggetto di "scienza speculativa" (*epistéme*): è deciso liberamente, proprio perché non può essere oggetto di *epistéme*. L'oggetto dell'*epistéme* (della "metafisica", dice Scoto) è il necessario; dunque tutto ciò che Dio decide liberamente non può essere oggetto di *epistéme*. E tutto ciò che Dio rivela all'uomo lo rivela liberamente, e dunque non può essere indagato da alcun tipo di scienza speculativa, nemmeno da una presunta scienza speculativa teologica. La fede è dunque un atto di libertà, che ha come contenuto la libertà divina. La libertà è l'opposto della necessità.

Questo significa che manca il terreno stesso sul quale possa essere costruita una scienza teologica speculativa. Vengono quindi meno i termini stessi del problema fondamentale della Patristica e della Scolastica: la conciliazione della verità della fede e della *ragione*. La fede e il contenuto della fede (il quale da ultimo si riduce a ciò che Dio decide liberamente intorno al mondo – e innanzitutto l'esistenza stessa del creato) è libertà, e non ha senso chiedersi se la libertà si concilii o meno con l'*epistéme* (cioè con la necessità svelata dall'*epistéme*).

Anche Scoto, indubbiamente, afferma che la rivelazione divina è *verità*, e anzi "verità solidissima"; ma egli afferma che la fede è «verità solidissima» «per i cattolici» (*Opus oxoniense, prol.*, q. 3. D'ora in poi *Op. Ox.*), ossia per coloro che posseggono la fede cristiana, la volontà di credere; mentre Agostino, e soprattutto Tommaso, tendono a concepire i contenuti della fede cristiana come verità solidissima *in sé stessa*, e cioè non semplicemente per coloro – "i cattolici" – che credono in essi. L'*epistéme* riguarda ciò che è, non ciò che si crede che sia, o ciò che deve essere. Proprio nell'atto in cui Scoto restituisce la sua autonomia all'*epistéme*, ne afferma i *limiti*. In questo senso, non è errato vedere in Scoto l'anticipazione di quell'atteggiamento tipico della scienza moderna, e poi dello stesso pensiero kantiano, per il quale la scienza e la conoscenza teoretica hanno come oggetto ciò che è, e non il regno dei fini, dei doveri, della volontà, e cioè della libertà.

L'ambito delle verità necessarie, oggetto dell'*epistéme*, è per Scoto molto più limitato che in Tommaso d'Aquino. Ossia, per Scoto, molte argomentazioni della filosofia scolastica precedente sono *apparentemente* epistemiche. Ad esempio, la maggior parte degli "attributi" di Dio – come la sua giustizia, misericordia, provvidenza – sono soltanto oggetti di fede. L'immortalità dell'anima umana è per Tommaso una verità rigorosamente dimostrabile, mentre Scoto ripropone l'originario atteggiamento aristotelico, per il quale l'anima è forma del corpo e quindi, dal punto di vista della ragione naturale, non può esistere separatamente da esso.

c) Legge morale e legge naturale. – La libertà di Dio non significa certo che Dio sia libero di volere l'opposto delle verità necessarie, ma al di là del loro ambito tutto ciò che esiste esiste unicamente perché è voluto da Dio. È in relazione a questo spazio della libertà divina che per Scoto «non esiste alcuna causa per cui la volontà divina vuole questo piuttosto che quello, se non che la volontà è volontà e non è preceduta da alcuna causa» (*Op. Ox.*, Ib8, q. 5, n. 24). Dio avrebbe quindi potuto imporre all'uomo una legge morale diversa e perfino opposta a quella proclamata nei Vangeli. Appunto per questa possibilità Dio può ordinare ad Abramo di uccidere il proprio figlio Isacco – ossia può imporgli una legge morale alternativa a quella del *Decalogo*. Abramo è giusto non perché si adegui a un certo ordinamento oggettivo (che abbia la pretesa di essere la "causa" per la quale la volontà di Dio lo impone all'uomo), ma perché obbedisce alla volontà divina. L'obbedienza a Dio (espressa dal «Non avrai altro Dio all'infuori di me») è l'unica "legge naturale", ossia è l'unica verità necessaria in campo morale. Tutti gli altri precetti morali sono "legge positiva", che Dio vuole perché li vuole e che non hanno altra causa che la libera volontà di Dio.

Con questo, Scoto non intende affatto ridurre il valore dell'obbedienza, della fede e del comportamento morale dell'uomo, ma anzi intende esaltarlo: l'assenza di una causa necessaria che giustifichi gli atti della volontà accresce il me-

rito della libera decisione di adeguarsi ai contenuti determinati che la volontà di Dio impone all'uomo. *Fiat voluntas tua*. Tuttavia resta fermo, per Scoto, il principio che la volontà divina vuole il bene infinito. In questa volontà consiste l'essenza dell'Amore; e l'obbedienza dell'uomo alla volontà divina è da ultimo l'amore per il Bene infinito voluto da Dio.

d) *Riduzione dell'*epistéme *e riaffermazione della sua autonomia*. – Il pensiero di Scoto è ben lontano dalla convinzione che la libera volontà divina sia indipendente dal Bene e dalla Verità. Anche Scoto tien fermo il principio aristotelico-tomistico che la volontà non è cieca, ma si fonda sull'intelletto. Anche Dio vuole «in modo necessariamente razionale e ordinato» (*Op. Ox.*, IIIb32, q. 1, n. 6). Tuttavia, per Scoto la razionalità divina non può essere identificata all'immagine di essa, quale è stata proposta dalla filosofia scolastica. Rispetto al tipo di ordinamento indicato da tale immagine, Dio è, per Scoto, libertà assoluta.

In questo senso, il "volontarismo" di Scoto *restringe* la dimensione voluta necessariamente da Dio, e *allarga* la dimensione in cui Dio vuole liberamente ciò che vuole. In questo senso, Scoto riduce il regno dell'*epistéme* – e questo è un sintomo premonitore di un processo che prenderà inizio molti secoli dopo, nella filosofia contemporanea: la negazione sempre più intensa ed estesa delle strutture immutabili e necessarie affermate dall'*epistéme*.

In questa direzione, un sintomo molto più consistente è la filosofia di Guglielmo di Ockham (cfr. § 7), frate francescano come Scoto. D'altra parte, in Scoto la riduzione dell'ambito dell'*epistéme* è concomitante, come si è accennato, sia al riconoscimento della sua piena autonomia rispetto alla fede cristiana (la teologia non subordina a sé la filosofia, come invece accade in Tommaso; la filosofia non è "ancella della teologia"), sia all'esaltazione della fede cristiana, intesa come l'ambito primario in cui l'uomo realizza la propria libertà e perviene alla salvezza eterna – mentre nella filosofia contemporanea l'allontanamento dall'*epistéme* è insieme, prevalentemente, un allontanamento dalla fede cristiana.

e) *La conoscenza intuitiva*. – Uno degli aspetti più rilevanti del rigore con cui Scoto concepisce l'*epistéme* è la forte accentuazione da lui data al concetto di conoscenza *intuitiva*.

Già per il pensiero greco l'*epistéme* è la conoscenza incontrovertibile della realtà che *appare*. Per Aristotele, i principi dell'*epistéme* sono, da un lato, il "principio fermissimo" (il principio di non contraddizione) e, dall'altro, il *noûs*, l'"intelletto", in cui gli essenti *appaiono* (cfr. cap. X, § 3). L'apparire – il *phaínesthai* – dell'essente è l'apparire sia delle forme universali, sia dell'aspetto individuale dell'essente. Tuttavia Aristotele aveva anche affermato che c'è *epistéme* solo dell'universale, perché una conoscenza necessaria e universale non può avere come oggetto l'ente in quanto individuo, ma la forma universale che l'intelletto agente astrae dall'ente in cui essa è individuata. Scoto richiama l'attenzione sul fatto che questa circostanza non deve far dimenticare che l'*epistéme* può stabilire nessi universali tra gli enti, solo in quanto gli enti *appaiono*, sono presenti, *intuiti*. L'*epistéme* deve *astrarre* la forma o essenza dell'ente individuale, perché altrimenti il contenuto dell'*epistéme* sarebbe continuamente mutevole, c'è conoscenza vera solo se (l'aveva già potentemente sottolineato Platone) l'oggetto del conoscere è immutabile – e, anche nella conoscenza del mondo divenente, l'oggetto immutabile del conoscere è appunto la forma universale –; ma l'astrazione della forma presuppone l'apparire – l'intuizione – di ciò da cui la forma è astratta, ossia l'apparire dell'ente nella sua individualità, nel suo essere "questo qui". Scoto chiama appunto *ecceitas* l'"esser questo qui", da parte dell'ente. (Questo, anche se per Scoto l'intuizione ha come contenuto non solo gli enti nella loro individualità, ma anche l'essenza che è *comune* all'individuo e all'universale.)

7. *Ockham*

a) Approfondimento del senso della conoscenza intuitiva. – La funzione fondamentale della conoscenza intuitiva è ulteriormente accentuata da Ockham (1280-1349; cfr. Nbb 8). Anche se il pensiero di Ockham deve essere considerato come una delle anticipazioni più singolari dell'empirismo moderno, esso è una negazione dell'*epistéme* che ripropone le figure fondamentali dello scetticismo greco più tardo: la negazione dell'esistenza di un ordine razionale unitario della realtà e quindi la negazione della capacità della ragione umana di scoprirlo. Tipicamente greca, infatti, non è solo la volontà di costruire l'*epistéme*, ma anche la volontà di distruggerla. È appunto nella contrapposizione a questa volontà negativa (realizzantesi in forme storiche determinate, quali la sofistica e alcuni aspetti dello scetticismo) che l'*epistéme* greca raggiunge i risultati più grandiosi e potenti.

A Ockham rimane soltanto il Dio della rivelazione cristiana; ma la sua negazione della ragione (della ragione che costringe la rivelazione a misurarsi con essa) in favore della conoscenza "intuitiva" – il cui contenuto è costituito dagli individui tra loro separati che appaiono nell'esperienza – ripropone, sia pure in un contesto molto diverso, la preferenza che la sofistica e lo scetticismo accordano all'esperienza, nei confronti della ragione.

Sulla base di Aristotele, Tommaso e Scoto affermano che nell'anima sono presenti le *specie*, ossia le forme intelligibili delle cose, non la loro materia. Pertanto le specie sono un duplicato delle cose, una sorta di immagine che sta tra l'intelletto e le cose esterne. Ockham avanza l'importante osservazione che se si ammettesse l'esistenza di questa dimensione intermedia non si potrebbe mai sapere se l'intelletto umano colga o meno le cose reali, e quindi verrebbe meno il valore di verità della conoscenza. L'uomo conoscerebbe soltanto le immagini interne al suo intelletto (le specie, appunto), e non le cose esterne alla mente. Infatti, per sapere se un'immagine corrisponde fedelmente alla realtà di cui essa è immagine, è necessario conoscere *immediatamente* tale realtà (cioè senza la mediazione dell'immagine); ma se la realtà è conosciuta immediatamente in sé stessa, non è più necessaria l'esistenza della specie per farcela conoscere.

Tommaso può replicare che la specie ha un carattere *intenzionale*, ossia non è "ciò che" (*id quod*) l'intelletto conosce, ma "ciò mediante cui" (*id quo*) l'intelletto conosce le cose in sé stesse. Tuttavia Ockham può a sua volta replicare dicendo che, anche in questo caso, si stabilisce una frattura tra l'intelletto e le cose, operata dall'esistenza di qualcosa (la specie) che, anche se è intenzionata alle cose, è pur sempre diversa da esse e dall'atto intellettivo (consistente appunto nel far apparire le cose); e in quanto diversa non può farcele conoscere. La conoscenza intuitiva della realtà ha verità solo in quanto la realtà in sé stessa è *immediatamente* presente all'intelletto che la conosce. Ciononostante, anche per Ockham, come per tutta la tradizione filosofica, la realtà conosciuta esiste indipendentemente dalla conoscenza umana ed è "esterna" ad essa.

b) Il "nominalismo" e la suppositio. – Lo stesso concetto *universale* è per Ockham qualcosa di intermedio fra l'atto intellettivo e la realtà conosciuta, e quindi *impedisce* la conoscenza della realtà. L'esistenza dell'universale è anzi una contraddizione in termini, perché tutto ciò che esiste è individuale. E l'universale (a differenza di quanto sostiene Platone a proposito dell'idea) non solo non esiste separatamente dagli enti, che sono individuali, ma non esiste nemmeno come individuato, cioè come "forma" degli enti individuali, come invece sostiene Aristotele (e tutto il pensiero aristotelico fino a Scoto).

Il carattere di universalità del concetto non consiste cioè nella capacità di cogliere la presunta identità reale che unifica oggettivamente la molteplicità degli individui e che costituisce il loro legame necessario, ma consiste nel fatto che il concetto è un *segno* che "sta al posto" di un gruppo di individui aventi certe somiglianze. Un segno, tuttavia, che non è

arbitrario, ma naturale, «così come il fumo significa il fuoco, il gemito dell'infermo il dolore e il riso la letizia interiore» (*Summa Logicae*, I, 14). Il fumo "significa" il fuoco: il fumo non esiste in qualche modo nel fuoco (o il fuoco non è l'individuazione del fumo), ma il fumo è appunto il segno del fuoco, ossia qualcosa che nella conoscenza e nel discorso può "stare al posto" del fuoco.

Analogamente, il concetto "significa" un gruppo di individui, nel senso che nella conoscenza di essi può stare al loro posto. Ockham chiama *suppositio* questo "stare al posto di". In questo senso, Ockham riprende e formula in modo rigoroso il "nominalismo" di Roscellino (1050-1125), ossia la dottrina antiplatonica e antiaristotelica, apparsa al tempo di Anselmo (e criticata da Anselmo e da Pietro Abelardo), per la quale gli universali sono puri nomi a cui non corrisponde nulla in realtà.

*c) Nominalismo e crisi dell'*epistéme. – La negazione di una "identità" esistente nella molteplicità degli individui respinge uno dei tratti fondamentali dell'*epistéme*, in modo molto più radicale di quanto lo stesso Ockham si avveda. L'*epistéme* è infatti conoscenza dei nessi necessari che uniscono gli enti e il nesso fondamentale fra gli enti è appunto l'identità del molteplice. Ogni concetto è identità di un molteplice e il concetto supremo è l'identità *della totalità* del molteplice, il principio unificatore del Tutto (cfr. cap. I, § 6), che ancora Scoto concepisce come l'*essere* (il "non niente"). È appunto questo principio, che sta alla base dell'ontologia e della metafisica, a trovarsi oggettivamente messo in questione da un pensiero che, come quello di Ockham, finisce con l'identificare la conoscenza vera alla conoscenza intuitiva, cioè all'*esperienza*. Ogni ente è dunque *separato* dagli altri: per esistere ed essere conosciuto non ha bisogno degli altri enti.

La riduzione dell'ambito dell'*epistéme*, già operante nel pensiero di Scoto, viene pertanto radicalmente accentuata da Ockham. Di tale radicale riduzione è espressione significativa lo stesso principio metodologico al quale Ockham costantemente si ispira, il cosiddetto "rasoio di Ockham", per il quale si deve negare l'esistenza di tutti quegli enti che non sono necessariamente richiesti dall'esperienza.

d) La fede e la libertà di Dio. – Come in Scoto, anche in Ockham la critica della metafisica, della teologia e della "ragione naturale" non ha l'intento di togliere consistenza alla fede cristiana, minandone le basi "naturali", ma, all'opposto, ha l'intento di liberare la fede dai limiti e dalle debolezze dell'interpretazione che di essa vien data dalla "ragione naturale". L'intento è cioè di non compromettere la fede con la ragione umana, troppo esposta alla possibilità dell'errore e troppo sicura delle sue forze.

Ma nello stesso tempo – e daccapo come in Scoto – l'intento di non compromettere la fede spinge Ockham a ridurre la "ragione naturale" a quella sorta di roccaforte inespugnabile in cui consiste l'esperienza in quanto "conoscenza intuitiva" regolata dal principio di non contraddizione. In questo arroccamento nell'esperienza, il pensiero di Ockham si presenta indubbiamente come una singolare anticipazione della filosofia empiristica, che qualche secolo dopo si svilupperà nella stessa patria di Ockham.

D'altra parte, per questo pensatore, la negazione di ogni struttura immutabile affermata dall'*epistéme*, equivale all'affermazione della *assoluta libertà e potenza di Dio* – un'affermazione, dunque, che, procedendo nella direzione indicata da Scoto, ha una funzione centrale nel pensiero di Ockham. Proprio perché Dio è potenza assolutamente libera, non esiste nella realtà alcuna struttura immutabile che vincoli l'azione di Dio. Il principio cristiano della libertà onnipotente di Dio svolge cioè un ruolo decisivo nel processo che, lungo i secoli, porterà l'*epistéme* al tramonto.

e) Ockham e il pensiero contemporaneo. – Per la cultura contemporanea (si veda il terzo volume: *La filosofia contemporanea*), il mondo è qualcosa che deve essere inventato, prodotto, trasformato. L'uomo non intende più adeguarsi ad un Or-

dinamento eterno che prestabilisce una volta per tutte il corso e il senso dell'esistenza, ma diventa il produttore di tutti gli ordinamenti e li sovverte di continuo. L'adeguarsi a un Ordine eterno, pietra di paragone di ogni modo di vivere, è invece la caratteristica essenziale della tradizione dell'Occidente.

Ma il percorso dalla tradizione all'età moderna non è rettilineo: è un saliscendi, che complessivamente si porta ad una quota diversa, ma dove il tratto specifico della cultura attuale si trova già preannunciato nella tradizione più antica, e dove l'essenza di quest'ultima, la conformità all'Ordine eterno, si ripresenta a sua volta nelle forme più avanzate della cultura attuale. Può così accadere che Ockham, frate francescano e filosofo medioevale, si trovi in sintonia con l'anima dell'Occidente moderno in modo più profondo di tante forme di pensiero apparse in seguito nella storia europea.

Il nostro tempo vuole liberare il *divenire* degli uomini e della natura: liberazione da ogni ordine eterno – teologico, metafisico, politico, economico – che pretenda dominare il divenire e che finisce poi col renderlo apparente, vanificandolo. Oggi, per lo più, si vede in Dio il prototipo di ogni Ordine eterno. Se e poiché l'uomo è il creatore del suo mondo – avvertirà Nietzsche – non può esistere alcun Dio. Liberare il divenire significa innanzitutto salvare l'uomo dalle pretese di Dio.

In Ockham questo discorso si presenta in modo completamente rovesciato. E tuttavia l'esigenza fondamentale di questo pensatore è proprio quella di liberare il divenire della realtà da ogni Ordinamento presupposto all'esperienza del mondo. Ma per Ockham Dio non è il prototipo degli Ordini eterni che soffocano la libertà del divenire. All'opposto, Dio è la fonte stessa del divenire: pura e libera Volontà che crea ogni ordine e senso della realtà e che quindi non è sottoposta ad alcun ordine e ad alcun senso.

Per Ockham, chi soffoca e rende apparente il divenire non è Dio, ma il falso sapere dell'uomo, quello offerto dalla cultura tradizionale, che ha il suo centro nel pensiero greco. Tale cultura si illude di costruire una Scienza logico-metafisica (l'*epistéme*) capace di ricondurre la varietà e il libero movimento delle creature all'Ordine unitario e immutabile dell'esistenza. Ecco perché questo atteggiamento che unifica, domina e livella la varietà del divenire è già presente nel modo in cui la logica e la metafisica tradizionali intendono i loro strumenti: i concetti universali. Anche il concetto universale ha la pretesa di riportare il differenziarsi di un certo insieme di cose ad una unità rigida che funziona come l'Ordine eterno al quale quell'insieme non può sfuggire. Il nemico del divenire non è Dio, ma la Metafisica, cioè la falsa conoscenza di Dio e dell'essere, che ignora l'infinita libertà e potenza creatrice di Dio.

Proprio perché è libero da ogni Ordine e legge, Dio crea ogni cosa del mondo senza dover tener conto delle altre cose: ogni creatura è prodotta isolatamente, assolutamente, libera dalle altre. Poiché Dio è libertà infinita, non esiste tra le cose alcun nesso necessario che debba essere scoperto dalla conoscenza umana.

Ecco perché la vera conoscenza delle creature è, per Ockham, la conoscenza sperimentale intuitiva, *notitia experimentalis*, che lascia le cose nel loro libero isolamento e nella loro pura autonomia. Questa forma di conoscere sta agli antipodi della illusione metafisica di ridurre le cose alla unità di un Ordine eterno, e presenta il tratto caratteristico della scienza moderna, anzi delle forme più avanzate secondo cui la scienza oggi intende sé stessa. Anche la scienza moderna, infatti, pensa che il mondo sia costituito da un insieme di cose isolate. E anche la scienza moderna giunge a questa convinzione perché non intende sovrapporre al divenire del mondo ordinamenti e leggi immutabili, stabiliti *a priori* rispetto all'esperienza. Come in Ockham la volontà di salvare l'infinita libertà di Dio, cioè dell'origine stessa del divenire, spinge a considerare la conoscenza come intuizione sperimentale di cose isolate, così la moderna specializzazione scientifica è determinata dalla volontà di salvare il divenire (che certamente ha ormai perduto ogni connotazione teologica) dalle generalizzazioni e dagli apriorismi metafisici che

lo imprigionano in un falso sapere unitario e impediscono all'uomo di raggiungere il vero dominio delle cose.

f) La povertà e la falsa ricchezza. – Ockham è stato un grande difensore della povertà evangelica e francescana contro il papato del tempo. Ma si può dire che in lui la povertà stia alla ricchezza e alla potenza della Chiesa e dello Stato come il libero divenire del mondo sta alle false scienze che lo soffocano con orpelli illusori. La povertà evangelica esprime sul piano etico-religioso quella stessa esigenza che sul piano metodologico è espressa dalla celebre figura del "rasoio": tagliar via tutto ciò che nel conoscere è sovrabbondante e che offusca lo splendore delle creature equivale a tagliar via, nell'esistenza, tutti i falsi orpelli della ricchezza che nascondono lo splendore della povertà.

Anche le istanze democratiche di Ockham, singolarmente anticipatrici, sono riconducibili a quell'esigenza, giacché il dominio della Chiesa e dello Stato è il corrispettivo, sul piano sociale, della scienza metafisica che si illude di dominare il divenire.

La povertà è l'atteggiamento che lascia libere le cose e il loro corso, e cioè non si illude di dominarle con un falso potere. Ma in cambio ottiene la *vera e suprema potenza*, perché dei poveri è il regno dei cieli. In questo senso, si può dire che il principio evangelico anticipi l'essenza della coscienza scientifica moderna, orientata a sua volta (sia pure in modi completamente diversi da quelli della fede cristiana) a ottenere il vero potere sulla realtà.

Anche la Riforma protestante – che intende liberare il messaggio evangelico dalla "tradizione" teologico-metafisica e dall'organizzazione autoritaria della vita cristiana da parte della Chiesa – si è trovata in particolare sintonia col pensiero di Ockham – l'unico filosofo in cui Lutero non abbia visto un "sofista". (Il che non esclude che all'interno della Riforma protestante – d'altronde come in Scoto, nel pensiero filosofico del Rinascimento e, in qualche modo, nello stesso Ockham – si sia operata una sorta di ritorno al pensiero filosofico più antico, e che Filippo Melantone, 1497-1565, abbia inteso mostrare la connessione tra i principi di Lutero e la filosofia di Platone e di Aristotele.)

Quando nel mondo contemporaneo si crederà di ravvisare in Dio il prototipo dell'Ordine eterno che soffoca la vita e il divenire dell'uomo; quando il regno dei cieli verrà identificato al dominio scientifico del mondo e in quest'ultimo si vedrà la vera e suprema potenza dell'uomo, tuttavia si continuerà pur sempre a credere che per dominare è necessario spogliarsi della falsa ricchezza del sapere metafisico, è necessario ridursi alla "povertà" dell'intuizione sperimentale delle cose, che ascolta e guarda umilmente come esse si presentano e si sviluppano. La "povertà" che la scienza può vantare rispetto alla metafisica e alle sue grandiose sistemazioni del senso unitario del mondo. La "povertà", tuttavia, che consente di progettare e realizzare il dominio più radicale e più inquietante della terra.

8. *Giustizia di Dio, fede e predestinazione: Lutero*

Il fondamentale punto di riferimento di Lutero (1483-1546; cfr. Nbb 9) è la *Lettera ai Romani* di San Paolo. Lutero si rende conto che in questo testo la "giustizia di Dio" non è la giustizia remunerativa che premia i buoni e punisce i cattivi, ma è la volontà sovranamente libera con cui Dio salva i peccatori e li "rende giusti". La "giustizia di Dio" *giustifica* i peccatori: Dio dona ad essi la propria "giustizia" e li salva.

Questo significa che Dio rende giusti i peccatori, donando loro la *fede* che salva. La salvezza proviene quindi *unicamente* da Dio, per i meriti di Cristo: *sola gratia iustificat*. L'uomo non può contribuire in alcun modo alla propria salvezza, non ha alcun merito; tutte le sue opere, in quanto dovute alla sua iniziativa, sono incapaci, anche se "buone", di sostituire la fede e di produrre la salvezza. Dalla fede possono scaturire le opere veramente buone; ma dalle opere non scaturisce la fede che salva. (Di qui la critica di Lutero a tut-

te le cosiddette "opere meritorie", come le indulgenze, i digiuni, i pellegrinaggi, eccetera.) E la fede salva, perché riconosce che solo il sacrificio di Cristo salva dal peccato, ossia è l'autentica espiazione e redenzione.

La fede è quindi il fiducioso "abbandono" a Dio, da parte dell'uomo che si è spogliato di ogni orgogliosa presunzione di essere il collaboratore della grazia divina – temi che Lutero ritrova in Agostino, Bernardo, nei mistici renani e nel teologo francese Gerson. Alle spalle di Lutero c'è dunque anche Meister Eckhart (1260-1327; cfr. Nbb 10), il più grande teologo della mistica occidentale, che pensa l'"abbandono" a Dio come "distacco" dal mondo delle opere e come ritorno e identificazione dell'anima al "Fondamento" che esiste in Dio stesso e che si distingue da Dio creatore e provvidente.

Ma Lutero (che peraltro tien ferma in modo più netto di Eckhart la distinzione tra uomo e Dio) perviene a conclusioni che sono del tutto estranee al distacco eckhartiano dal mondo: come l'uomo non ha alcun "merito" e non può aggiunger nulla alla grazia di Dio, così la Chiesa non può avere alcuna funzione mediatrice tra Dio e l'uomo, non può essere, in quanto istituzione umana, una condizione della realizzazione della grazia e nemmeno l'interprete autentica delle Sacre Scritture, che si pone al di sopra del rapporto dell'individuo con la Parola rivelata. Cade così la separazione tra laici e sacerdoti. Il rapporto tra l'uomo e Dio è diretto e l'intera costruzione dogmatica, in cui la Chiesa ha fatto prevalere la propria interpretazione della Parola rivelata deve essere lasciata cadere.

Non solo, ma la stessa "armonia tra ragione e fede" è, per Lutero (che riprende Scoto e soprattutto Ockham), impossibile e blasfema. La ragione filosofica (cioè l'*epistéme*) non ha nulla in comune con la fede, anche se la fede non è contro le verità della ragione. E poiché la fede è il centro stesso della vita dell'uomo, è chiaro che, affermando l'estraneità della fede alla ragione filosofico-epistemica, Lutero afferma l'irrilevanza di quest'ultima relativamente agli interessi fondamentali dell'uomo.

Da queste premesse discende che la volontà dell'uomo non è libera: l'uomo non possiede quella libera iniziativa che lo porrebbe come collaboratore della grazia divina. Non esiste "libero arbitrio" – a differenza di quanto Erasmo sostiene contro Lutero –, ma "servo arbitrio". Tutto ciò che accade è voluto da Dio, e Dio (come già pensava Ockham) è al di sopra delle norme morali da lui create e in base alle quali ci si può stupire che egli, essendo il responsabile di tutto ciò che accade, sia anche il responsabile del male che accade nel mondo. La giustizia divina è dunque *predestinazione* rigorosa dell'uomo al premio e al castigo eterno.

Questo modo di concepire la giustizia divina, la grazia, la fede, la predestinazione è presente anche in Zwingli e in Calvino, che vede nel successo dell'uomo nel suo lavoro la prova della predilezione divina, e cioè del suo essere predestinato al premio eterno. Max Weber ha appunto rilevato la dipendenza dello "spirito del capitalismo" dall'"etica protestante".

9. *Il senso greco del divenire e il pensiero occidentale*

Abbiamo continuamente sottolineato che la filosofia greca porta alla luce un senso del *divenire* che non si era mai reso visibile lungo la storia dell'uomo: il divenire, inteso come passaggio dal non-essere all'essere e dall'essere al non-essere, da parte delle cose o di certi loro aspetti. Anche quando, con Aristotele, s'intende il divenire come passaggio dalla potenza all'atto, l'essere in atto non preesiste totalmente nell'essere in potenza, ma vi preesiste, appunto, solo potenzialmente. Il grande albero che sta ora dinanzi agli occhi, ricco di forme, di sfumature, suoni, odori preesiste in potenza nel seme; e questo significa appunto che la sua attuale ricchezza di aspetti non preesiste, nell'essere in potenza, così come essa è attualmente, sì che l'attualità di questa ricchezza è anch'essa qualcosa di divenuto, nel senso che è passato dal non-essere all'essere, cioè dal suo essere niente al suo non essere un niente.

Per il pensiero greco, l'esistenza del divenire, inteso in questo senso, è una evidenza originaria dell'*epistéme*: non ha bisogno di alcuna dimostrazione, ma sta essa alla base di ogni dimostrazione. È vero che per Parmenide l'esistenza del divenire è un'opinione illusoria, ma, anche per lui, all'interno di questa opinione il divenire è un'evidenza originaria: il divenire può essere un'illusione proprio perché esso appare come evidente. Parmenide non cancella il carattere di evidenza di questa evidenza: lo mette solo sotto il segno negativo dell'illusione.

Il senso greco del divenire domina non solo l'intera storia del pensiero filosofico, ma l'intero sviluppo della civiltà occidentale. Solo se le cose sono pensate come un uscire e un ritornare nel niente è possibile quel progetto di dominio del mondo che caratterizza la civiltà occidentale, e quindi è possibile quel rapporto scientifico-tecnologico con le cose, che costituisce l'aspetto più potente e decisivo del dominio su di esse. La filosofia greca apre lo spazio in cui cresce la civiltà occidentale e quindi la scienza moderna.

Ciò non vuol dire che il senso greco del divenire si mantenga sempre in rapporto allo stesso contesto. Dai più antichi pensatori greci a Hegel, l'ultimo pensatore che possa essere paragonato a Platone e Aristotele, l'*epistéme* si costruisce in base al principio che la realtà diveniente può esistere solo sul fondamento della Realtà immutabile – sia, questa Realtà, la causa produttrice o la causa finale o la causa creatrice del mondo diveniente, o, come in Hegel, la stessa struttura o legge immutabile del divenire. La "metafisica" è appunto il pensiero che oltrepassa il mondo diveniente per assicurarlo al suo fondamento immutabile.

Fino a Hegel la filosofia, in quanto *epistéme*, elabora in modo sempre più rigoroso il principio che il divenire può esistere solo se esiste l'Immutabile. Dopo Hegel, si fa strada invece sempre più rapidamente il principio, peraltro già apparso nella tradizione filosofica (nella sofistica, nello scetticismo, in Ockham), che il divenire può esistere solo se *non* esiste alcuna realtà immutabile. È il tema centrale della filosofia

contemporanea, da Nietzsche ai nostri giorni. Fino a Hegel il contesto dominante del senso greco del divenire è l'*epistéme*, dopo Hegel tale contesto è la *negazione* dell'*epistéme*. Ma il senso greco del divenire è l'elemento permanente nella costruzione di *entrambi* i contesti.

Tutto questo significa che il passaggio dalla filosofia antica alla filosofia moderna è una grande variazione che avviene all'interno del primo di quei due contesti, cioè all'interno dell'*epistéme*, la quale crede di poter rispondere rigorosamente alle obiezioni che nel frattempo le vengono rivolte. Con la filosofia moderna, cioè, non solo resta ferma la volontà di intendere il senso greco del divenire come evidenza originaria, ma resta fermo anche il principio per il quale la Realtà immutabile è la condizione fondamentale dell'esistenza della realtà diveniente.

La grande novità del contesto della filosofia moderna riguarda la *dislocazione* del mondo del divenire; la dislocazione per la quale il mondo del divenire – che ancora all'inizio della filosofia moderna è inteso come realtà esistente in sé, indipendentemente dal pensiero umano che la pensa – finisce col trovarsi identificato a tale pensiero. La filosofia moderna nasce quando, con Cartesio, viene predisposto il piano inclinato lungo il quale si sviluppa questa nuova dislocazione del mondo del divenire e della sua condizione immutabile.

Note bio-bibliografiche

1. Con il nome di **Patristica** si indica la filosofia cristiana dei primi secoli, caratterizzata dal pensiero dei Padri della Chiesa. Si tratta di una categoria storiografica forse un po' riduttiva, stante che i secoli in cui la Patristica si è sviluppata (dal I all'VIII) sono stati caratterizzati da una cultura complessa e articolata, ricca di espressioni non completamente riducibili alle posizioni dei Padri, quando non addirittura da esse divergenti. Avvertiti di ciò, possiamo tuttavia continuare ad usare la categoria storiografica tradizionale, che rende pur sempre efficacemente il senso della predominanza, sulle altre espressioni culturali, della posizione dei Padri della Chiesa, impegnati nella complessa opera di elaborazione dottrinale delle credenze religiose del cristianesimo e nella non facile opera di difesa di esse contro gli attacchi di pagani e di eretici. Solitamente la Patristica viene suddivisa in tre periodi: 1) quello dedicato alla difesa della dottrina cristiana contro gli attacchi dei pagani e degli gnostici (I-II sec.); 2) quello dedicato alla formulazione dottrinale e dogmatica del cristianesimo (II-V sec.); 3) quello dedicato alla sistemazione e alla rielaborazione delle dottrine già consolidate (V-VIII sec.). Al primo periodo appartengono, tra gli altri, filosofi come Giustino, Taziano l'Assiro, Atenagora di Atene, Teofilo di Antiochia, Ireneo, Tertulliano, Cipriano, Lattanzio; al secondo Clemente Alessandrino, Origene, Basilio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e, soprattutto, sant'Agostino; al terzo lo Pseudo Dionigi, Massimo il Confessore, Giovanni Damasceno, Severino Boezio, Isidoro di Siviglia, Beda il Venerabile.

Scolastica è parola che designa globalmente la cultura filosofico-scientifica del Medioevo, elaborata, per la maggior parte, nelle scuole ecclesiastiche, incentrata, principalmente, su questioni di carattere teologico e impegnata ad individuare possibili modi di conciliazione o di prossimità tra fede cristiana e pensiero filosofico. Dal VI al XIV secolo, infatti, la storia della filosofia è dominata da pensatori cristiani, impegnati, in modi diversi ma spesso convergenti, in un'opera di elaborazione concettuale dei contenuti della fede e di confronto tra i contenuti della fede religiosa e quelli della conoscenza filosofica. Si è soliti dividere l'epoca della Scolastica medioevale in tre periodi: la *prima Scolastica* (VI-XII sec.), alla quale appartengono pensatori come Severino Boezio, Giovanni Scoto Eriugena, Anselmo d'Aosta, Pietro Abelardo; l'*età aurea della Scolastica* (XIII sec.), che trova nelle Università il centro maggiore di elaborazione dottrinale e che è dominata da personalità come quella di Bonaventura da Bagnoregio, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto; la *tarda Scolastica* (XIV sec.), alla quale appartiene, tra gli altri, Guglielmo di Ockham.

Sui rapporti tra cristianesimo e filosofia e, più in particolare, sulla Patristica: G. De Ruggiero, *La filosofia del cristianesimo* [1920], Laterza, Bari 1972², vol. I; A. Benoit, *L'attualità dei Padri della chiesa*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1961; J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica* [1961], tr. it., Il Mulino, Bologna 1975; W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca* [1961], tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1966; G. Bosio, *Introduzione ai Padri*, SEI, Torino 1963-64, 2 voll; A. Pincherle, *Introduzione al cristianesimo antico* [1971], Laterza, Roma-Bari 1974²; H.A. Wolfson, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, Paideia, Brescia 1978; J. Quasten, *Patrologia*, Marietti, Torino 1980, 3 voll.; G. Mondesert, *Guida alla lettura dei Padri della Chiesa*, Jaka Book, Milano 1981; AA.VV., *Complementi interdisciplinari di patrologia*, a cura di A. Quacquarelli, Città Nuova, Roma 1989.

Sulla Scolastica, in generale, si vedano: G. De Ruggiero, *La filosofia del cristianesimo*, cit., vol. II; E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo* [1952], tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1973; C. Vasoli, *La filosofia medioevale*, Feltrinelli, Milano 1961; J.R. Weinberg, *Introduzione alla filosofia medievale* [1984], tr. it., Il Mulino, Bologna 1985; M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri-M. Parodi, *Storia della filosofia medievale*, Laterza, Roma-Bari 1989; A. Ghisalberti, *Medioevo teologico*, Laterza, Roma-Bari 1990; P. Vignaux, *La filosofia del Medioevo*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1990.

2. Agostino di Tagaste (la sua città natale) o d'Ippona (la città nella quale, nel 396, fu consacrato vescovo) è la personalità filosoficamente più importante della Patristica cristiana. Dopo un'iniziale adesione al *manicheismo* (cfr. nota 3) maturò una profonda con-

versione al cristianesimo, della quale sono testimonianza diretta molte pagine delle *Confessioni*, una sorta di autobiografia spirituale scritta nel 400. Oltre alle *Confessioni*, e ai numerosi scritti dedicati alla lotta contro gli eretici (*Contra Manicheos*, *De libero arbitrio*, *De natura et gratia contra Pelagium*, *De praedestinatione*, ecc.), vanno ricordate, tra le sue opere, almeno le seguenti: il *Contra Academicos*, nel quale è svolta una critica al dubbio scettico che anticipa la posizione cartesiana; i *Soliloquia* (composti all'inizio del 387), dove Agostino sviluppa, emblematicamente, un dialogo tra sé stesso e la Ragione, intorno ad argomenti fondamentali della fede (sottolineando così, programmaticamente, la volontà di unire l'opera della fede e quella della ragione); il *De vita beata* e il *De immortalitate animae*, dove è sostenuta la tesi che l'anima ritrova al proprio interno quella verità che Dio ha posto in essa; il *De magistro* (389), nel quale è "socraticamente" descritto il rapporto spirituale che deve legare maestro e discepolo; il *De vera religione* (389-391), autentica sintesi dell'opera della ragione e di quella della fede; il *De dottrina christiana* (397), che contiene una rivalutazione della classicità, vista come base possibile per la filosofia cristiana; il *De civitate Dei* (413-426), ispirata dal sacco di Roma compiuto, nel 410, dai Visigoti di Alarico, e incentrata sulla contrapposizione tra la città terrena e la città celeste degli eletti; le *Ritrattazioni* (427), che contengono alcune risposte agli avversari e alcune correzioni alle tesi sostenute sino a quel momento.

Le *Opere di Sant'Agostino* sono in via di pubblicazione, in traduzione italiana con testo latino a fronte, presso l'Editrice Città Nuova di Roma. Sono previsti 34 volumi, molti dei quali già editi; tra questi: le *Confessioni* (1969), i *Dialoghi* (1970-76, 2 voll.), contenenti rispettivamente 1) *La controversia accademica*, *La felicità*, *L'ordine*, *I soliloqui*, *L'immortalità dell'anima*; 2) *La grandezza dell'anima*, *Il libero arbitrio*, *La musica*, *Il maestro*, *La Trinità* (1973), *La natura e la grazia* (1981, 2 voll.), i *Discorsi* (1983, 2 voll.), *La città di Dio* (1990², 2 voll.), *Le lettere* (1969-74, 3 voll.), le *Esposizioni sui salmi* (1967-77, 2 voll.). Esistono comunque numerose altre edizioni e traduzioni degli scritti di Agostino, commentate e non, tra le quali ricordiamo le *Confessioni*, a cura di M. Pellegrino e C. Carena, Einaudi, Torino 1967; del capolavoro di Agostino cfr. anche la tr. it., con introduzione, commento analitico e bibliografia, a cura di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990. Tra gli altri scritti: *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Rusconi, Milano 1984; *Il filosofo e la fede*, a cura di O. Grassi, Rusconi, Milano 1989 (un volume che raccoglie i *Soliloqui*, *La vera religione*, *L'utilità del credere*, *La fede nelle cose che non si vedono*).

Su Agostino: E. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino* [1928], tr. it., Marietti, Casale Monferrato 1983; P. Brown, *Agostino d'Ippona* [1967], tr. it., Einaudi, Torino 1974² [1971]; H.-I. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica* [1971], tr. it., Jaka Book, Milano 1987; K. Flasch, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica* [1980], tr. it., Il Mulino, Bologna 1983; A. Pincherle, *Vita di Sant'Agostino*, Laterza, Roma-Bari 1980; G. Ripanti, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Paideia, Brescia 1980; I. Sciuto, *Dire l'indicibile. Comprensione e situazione in Sant'Agostino*, Francisci, Abano Terme 1984; A. Trapè, *S. Agostino: introduzione alla dottrina della Grazia*, Città Nuova, Roma 1987-1990, 2 voll.; M. Maruzzi (a cura di), *Le "Confessioni" di Sant'Agostino e il problema dell'"homo novus" nella cultura tardo-antica*, Paravia, Torino 1991.

3. Lo **gnosticismo** ebbe notevole diffusione nei primi secoli del cristianesimo, soprattutto nel II e nel III. "*Gnosi*" significa, in greco, "conoscenza": e appunto la conoscenza è, per gli gnostici, condizione indispensabile alla salvezza. Quella gnostica fu anche per questo una vera e propria riflessione filosofica sulla dottrina cristiana, nella quale confluirono temi religiosi, mitici e misterici, oltre che propriamente filosofici, derivati sia dall'Oriente che dall'Occidente. Le sette gnostiche furono numerosissime (e dovettero esistere, probabilmente, sin dall'epoca della predicazione di Cristo). Si distingue, in genere, la gnosi *popolare* (sviluppatasi e diffusasi in Oriente e a Roma e rappresentata da figure come Carpocrate, Simon Mago, Menandro) da quella *dotta* (sviluppatasi ad Alessandria e rappresentata da personaggi come Basilide, Valentino, Marcione e Bardesane, nei quali appare primario l'intento speculativo). Fu soprattutto quest'ultima a destare le preoccupazioni e la reazione dei Padri della Chiesa e, in particolare, di Ireneo, di Ippolito, di Tertulliano e di Clemente Alessandrino. Un tentativo di confutazione dello gnosticismo si trova anche nelle *Enneadi* di Plotino (cfr. cap. XIII).

Il **manicheismo**, fondato dal principe persiano Mani (216-277), si basa sulla compresenza di due principi in conflitto tra loro: quello benefico della Luce e quello malefico delle Tenebre. Contro l'eresia manichea si impegnò soprattutto, dopo un'iniziale adesione ad

essa, Agostino (cfr. cap. XIV, § 3), combattendola in numerosissimi scritti.

Testi: *Testi gnostici cristiani*, a cura di M. Simonetti, Laterza, Bari 1970; *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di G. Erbetta, Marietti, Torino 1966-81, 4 voll.; *Testi gnostici*, a cura di L. Moraldi, Utet, Torino 1982; *I vangeli gnostici* [1984], a cura di L. Moraldi, Adelphi, Milano 1991[5]; *I Vangeli apocrifi*, a cura di M. Craveri, con un saggio di G. Pampaloni, Einaudi, Torino 1990.
Sulla gnosi: H. Jonas, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1973; R.M. Grant, *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna 1976; J. Doresse, *La gnosi*, in H.-Ch. Puech (a cura di), *Storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari 1977, vol. VIII, pp. 1-65; G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1983; H.-Ch. Puech, *Sulle tracce della gnosi*, Adelphi, Milano 1985.
Sul manicheismo: L. Tondelli, *Mani. Rapporto con Bardesane, S. Agostino, Dante*, Vita e Pensiero, Milano 1932; H.-Ch. Puech, *Il manicheismo*, in Id. (a cura di), *Storia delle religioni*, cit., vol. VIII, pp. 159-277.

4. Anselmo, nato ad Aosta nel 1033, fu dapprima abate nel monastero del Bec (Normandia), poi arcivescovo di Canterbury (dal 1093 alla morte, avvenuta nel 1109). Il suo nome è legato all'elaborazione del cosiddetto *argomento ontologico* per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, sviluppato nel *Proslogion*. Oltre ad esso, i suoi scritti filosofici di maggiore rilievo sono il *Monologion* – nel quale sono elaborati altri argomenti (a posteriori) per la dimostrazione dell'esistenza di Dio – il *De veritate* e il *De grammatico*, due scritti di carattere primariamente logico.

Le *Opere filosofiche* di Anselmo d'Aosta sono tradotte in italiano da S. Vanni Rovighi, Laterza, Bari 1969. Su Anselmo: S. Vanni Rovighi, *Sant'Anselmo e la filosofia del secolo XI*, Bocca, Milano 1949; P. Mazzarella, *Il pensiero speculativo di Anselmo d'Aosta*, Cedam, Padova 1962; S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Laterza, Roma-Bari 1986.

5. Tommaso d'Aquino nacque nel castello di Roccasecca (nei pressi di Frosinone) intorno al 1220 (la data esatta non è nota, ma è probabile che si tratti del 1225, o comunque di un anno compreso tra il 1220 e il 1227) e studiò dapprima presso l'Università di Napoli (di impostazione aristotelica), poi a Parigi, infine a Colonia, dal 1248 al 1252, sotto la guida di Alberto Magno (1205-1280). Dal 1252 Tommaso fu nuovamente a Parigi, dove insegnò come baccelliere (un incarico accademico che precedeva la laurea e il dottorato, in forza del quale svolse letture dapprima della Scrittura, poi dei *Libri quattuor sententiarum* di Pietro Lombardo (1095-1160) – un'opera nella quale erano sistematicamente raccolte le tesi dei più prestigiosi maestri della storia del cristianesimo, e che, proprio per la sua sistematicità e per la sua completezza, era usata come libro di testo nelle facoltà teologiche tra il XIII e il XVI secolo, sino a che non venne sostituita proprio dalla *Summa theologica* di Tommaso d'Aquino). Dal 1259 al 1268 Tommaso fu nuovamente in Italia, dove compose o iniziò a comporre la maggior parte delle sue opere maggiori. Dall'Italia ripartì verso la fine del '68, per rientrare a Parigi, dove rimase sino al 1272: un periodo estremamente fecondo per la sua produzione filosofico-teologica, nel quale – tra le altre cose – Tommaso polemizzò apertamente contro averroisti e agostiniani. Nel 1272 fu a Napoli, chiamatovi come direttore dello *Studium generale*, e vi restò sino al 1274, quando venne chiamato a partecipare al Concilio di Lione: fu appunto durante il viaggio che avrebbe dovuto condurlo nella città francese che Tommaso si ammalò e morì, nell'Abbazia di Fossanova, nei pressi di Latina.
Le opere di Tommaso sono numerosissime, e sono diventate un punto di riferimento dottrinario imprescindibile per la Chiesa cattolica. Il suo capolavoro è la *Summa theologica* (iniziata probabilmente durante il soggiorno romano del 1265-67, proseguita a Parigi e rimasta incompiuta nella terza parte), ma vanno ricordate anche la *Summa contra Gentiles*; i commentari alle opere di Aristotele, al *De Trinitate* di Boezio, alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, alle *Lettere* di San Paolo; le *Quaestiones quodlibetales*; il *De unitate intellectus contra Averroistas*; il *De ente et essentia*; le numerose *Quaestiones disputatae*.

Della *Somma teologica* si veda la tr. it., con testo latino a fronte, Salani, Firenze 1949-1975; della *Somma contro i Gentili* la tr. it. curata da T.S. Lenti (Utet, Torino 1975). Cfr. inoltre *L'uomo e l'universo*, a cura di A. Tognolo, Rusconi, Milano 1982; *Commento al "Libro delle cause"*, a cura di C. D'Ancona Costa, Rusconi, Milano 1986; *Opuscoli filosofici*, a cura di A. Lobato, Città Nuova, Roma 1989.
Un buon punto di partenza per lo studio del pensiero di Tommaso

è costituito dalla *Introduzione a Tommaso d'Aquino* di S. Vanni Rovighi (Laterza, Bari 1973, con ampia bibliografia alle pp. 161-207). Tra i numerosissimi studi su Tommaso: A.D. Sertillanges, *La filosofia di San Tommaso d'Aquino* [1910], tr. it., Edizioni Paoline, Roma 1957; U. Eco, *Il problema estetico in San Tommaso d'Aquino* [1956], Bompiani, Milano 1970²; S. Vanni Rovighi, *L'antropologia filosofica di S. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1965; B. Mondin, *La logica di S. Tommaso d'Aquino*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1968, pp. 261-271; AA.VV., *Studi su San Tommaso e la fortuna del suo pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1974; J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere* [1974], tr. it., Jaka Book, Milano 1988; G. Giannini, *Aspetti del tomismo*, Città Nuova, Roma 1975; AA.VV., *San Tommaso e il pensiero moderno*, Città Nuova, Roma 1976.

6. Averroè (Ibn Rushd, 1126-1198) è il più noto filosofo arabo, autore di opere originali di medicina, diritto e filosofia (*Sulla possibilità della congiunzione fra l'intelletto materiale e l'intelletto separato*, la *Soluzione al problema: eternità o creazione del mondo*, la *Sentenza risolutiva intorno al modo in cui la filosofia è unita alla religione*, ecc.), ma celebre in Occidente soprattutto per i suoi commentari ai testi aristotelici: il *Grande Commento* (che segue passo passo il testo aristotelico), il *Medio Commento* (dove i temi aristotelici sono esposti sinteticamente e discussi), e il *Piccolo Commento o parafrasi* (che riespone, in forma più semplice, gli scritti di Aristotele).
Fu proprio grazie all'opera di Averroè (e, più in generale, della cultura araba) che l'Occidente rientrò in possesso, a partire dal XII sec., del patrimonio fondamentale della cultura greca. Da un lato, infatti, l'Occidente, dopo che Giustiniano ebbe decretato la chiusura delle scuole filosofiche pagane (529), aveva visto la cultura filosofica indirizzarsi verso Oriente, e aveva serbato memoria di pochi testi della grecità classica; dall'altro e per questo gli Arabi si trovarono presto a contatto con numerosi testi della cultura (non solo filosofica) greca, che assimilarono e tradussero nella loro lingua. Oltre ad Averroè è necessario ricordare il persiano Avicenna (Ibn-Sina, 980-1037), che insieme a quello costituisce il punto più alto raggiunto dalla filosofia araba. Tra i suoi scritti: il *Canone di medicina*, il *Libro della guarigione*, il *Libro della salvezza*. E inoltre: Al-Kindi (IX sec.), autore di uno scritto *Sull'intelletto*; Al-Farabi (X sec.), autore di uno scritto sulla *Concordanza tra Platone e Aristotele*; Al-Ghazali (1058-1111), autore del libro *L'incoerenza dei filosofi* (al quale replicò Averroè con *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*) e de *La vivificazione delle scienze religiose*. Minore rilievo hanno le figure di Avempace (1070-1138) e Abubacer (1110-1184).

Tra le pochissime traduzioni italiane di filosofi arabi: l'*Epistola sull'intelletto* di Al-Farabi, a cura di F. Lucchetta (Antenore, Padova 1974), l'*Epistola sulla vita futura* di Avicenna, a cura di F. Lucchetta (Antenore, Padova 1969).
Sulla filosofia araba: G. Quadri, *La filosofia araba nel suo fiore*, La Nuova Italia, Firenze 1939, 2 voll.; AA.VV., *Avicenna nella storia della cultura medioevale*, Accademia Nazionale dei Lincei, quad. 40, Roma 1957; S.M. Afnan, *Avicenna*, tr. it., Pàtron, Bologna 1969; T. Fahd, *L'Islam*, in H.-Ch. Puech (a cura di), *Storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari 1977, vol. IX; H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, tr. it., Adelphi, Milano 1989².

7. Il francescano **Giovanni Duns Scoto** (così chiamato perché originario della Scozia) si formò intellettualmente nelle Università di Oxford e di Parigi – nelle quali fu anche insegnante di teologia: nel 1300-1301 a Oxford, dal 1305 al 1307 a Parigi; in quest'anno fu inviato, per dissensi politici (aveva rifiutato di aderire alla richiesta di un concilio che giudicasse l'operato di Bonifacio VIII), a Colonia, dove rimase fino alla morte, avvenuta l'anno seguente. Soprannominato "doctor subtilis" per le sue straordinarie capacità intellettuali, Duns Scoto tentò, con la sua opera, di fondere aristotelismo e agostinismo, allo scopo di costruire un nuovo accordo tra conoscenza razionale e fede religiosa. Uno sforzo profondo, documentato da un'imponente massa di scritti, tra i quali ricordiamo quelli di logica (con i commenti, tra gli altri, al *De interpretatione* e agli *Elenchi sofistici* di Aristotele) e quelli di teologia e di metafisica (tra i quali spiccano il cosiddetto *Opus Oxoniense*, i *Reportata parisiensa*, il commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo).

In traduzione italiana: *Il primo principio degli esseri*, a cura di P. Scapin, Liviana, Padova 1973; *Antologia filosofica*, a cura di F. Di Marino, La Nuova Cultura, Napoli 1966.
Su Duns Scoto: M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* [1916], tr. it., Laterza, Roma-Bari 1974 (questo scritto è basato però sulla *Grammatica speculativa*, creduta

dapprima opera dello Scoto, ma attribuita, negli anni Venti del nostro secolo, a Tommaso da Erfurt); AA.VV., *Atti dei Congressi Internazionali Scotisti*, Roma 1966 sgg.; E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1966; O. Todisco, *Lo spirito cristiano della filosofia di Duns Scoto*, Abete, Roma 1975.

8. Guglielmo di Ockham, frate francescano, studiò all'Università di Oxford, conseguendo il titolo di *Baccalaureus sententiarum* (nel 1318) e quello di *Baccalaureus formatus* (nel 1320). Nel 1324 si trasferì ad Avignone, convocato dal pontefice Giovanni XXII, per rispondere all'accusa di eresia che gli era stata mossa da Giovanni Lutterell, cancelliere di Oxford. Da Avignone Ockham fuggì nel 1328, insieme al generale dell'ordine francescano, Michele da Cesena, e ad altri confratelli che condividevano il loro ideale di povertà evangelica, nettamente in contrasto con l'interpretazione che, di essa, dava il pontefice. Raggiunse Pisa, allora quartier generale di Ludovico il Bavaro, al seguito del quale Ockham si stabilirà più tardi (1330) a Monaco di Baviera, la città nella quale rimarrà sino alla morte (1349). Tra i suoi scritti maggiori ricordiamo la *Summa Totius Logicae*.

In traduzione italiana: *Filosofia, teologia, politica*, a cura di A. Coccia, Andò, Palermo 1966; *Il problema della scienza*, a cura di A. Siclari, Liviana, Padova 1969; *Scritti filosofici*, a cura di A. Ghisalberti, Bietti, Milano 1974.
Sul pensiero di Ockham: N. Abbagnano, *Guglielmo d'Ockham*, Carabba, Lanciano 1931; C. Vasoli, *Guglielmo d'Occam*, La Nuova Italia, Firenze 1953; Id., *Il pensiero politico di Guglielmo d'Occam*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1954, pp. 232-253; C. Giacon, *Guglielmo di Occam*, Vita e Pensiero, Milano 1966, 2 voll.; A. Ghisalberti, *Il Dio dei filosofi secondo Guglielmo di Occam*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1970, pp. 272-290; Id., *I fondamenti della filosofia della natura di Guglielmo di Ockham*, ivi, 1971, pp. 419-454; Id., *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1972; Id., *Introduzione a Ockham*, Laterza, Roma-Bari 1976 (con ricca bibliografia alle pp. 131-164); F. Bottin, *La scienza degli occamisti. La scienza tardo medioevale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Maggioli, Rimini 1982.

9. Martin Lutero (1483-1546) fu l'iniziatore e uno dei massimi esponenti della Riforma protestante. Di origine contadina, Lutero

divenne monaco agostiniano e fu, dopo il 1510, priore del convento di Wittenberg. Proprio a Wittenberg, nel 1517, pubblicò le celebri «95 tesi», dirette contro la pratica ecclesiastica della vendita delle indulgenze e che costituiscono, in qualche misura, il punto di partenza della Riforma. Il distacco esplicito dalla Chiesa romana avviene con tre scritti composti nel 1520: *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca per la riforma del ceto cristiano*, *Sulla cattività babilonese della Chiesa*, *Sulla libertà cristiana*. Invitato dal pontefice e dall'imperatore Carlo V a discolparsi, Lutero mantenne un atteggiamento intransigente, rifiutandosi di ritrattare alcunché e non retrocedendo né di fronte alla scomunica papale, né di fronte alla condanna imperiale (Dieta di Worms, 1521). Dopo la condanna di Worms, Federico il Savio simulò il rapimento di Lutero, allo scopo di sottrarlo all'arresto. Lutero fu condotto al castello di Wartburg, dove rimase oltre un anno e dove, oltre alla stesura di altri scritti polemici, si dedicò alla traduzione della Bibbia in tedesco.
Il luteranesimo si diffuse rapidamente, acquisendo presto anche importanti implicazioni politiche (la rivolta dei cavalieri Sickingen e Hutten, la rivolta dei contadini).
Quello di Lutero non fu comunque l'unico movimento di Riforma: **Ulrico Zwingli** (1484-1531) operò in Svizzera, assimilando la lezione luterana ma restando maggiormente legato alla cultura umanistica (Lutero aveva duramente criticato, nel *De servo arbitrio*, le tesi di Erasmo da Rotterdam, 1466-1536, uno dei maggiori esponenti della cultura dell'epoca). E ancora in Svizzera operò il francese **Giovanni Calvino** (1509-1564), che radicalizzò alcuni aspetti della religione luterana e instaurò a Ginevra una sorta di vero e proprio Stato confessionale.

Di Lutero: *Scritti politici*, a cura di L. Firpo, Utet, Torino 1959; *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, Utet, Torino 1967; *Discorsi a tavola*, Einaudi, Torino 1975; *Lieder e prose*, a cura di E. Bonfatti, Mondadori, Milano 1983; *Le 95 tesi*, Studio Tesi, Pordenone 1984 (comprende anche gli scritti *Della libertà del cristiano* e *Sulla prigionia babilonese della Chiesa*).
Di Zwingli: *Scritti teologici e politici*, a cura di E. Genre e E. Campi, Claudiana, Torino 1985.
Di Calvino: *Istituzioni della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, Utet, Torino 1971, 2 voll.
Su Lutero, Zwingli, Calvino e la Riforma protestante: E. De Negri, *La teologia di Lutero. Rivelazione e dialettica*, La Nuova Italia, Fi-

renze 1967; R.H. Bainton, *Lutero*, tr. it., Einaudi, Torino 1980; Id., *La Riforma protestante*, tr. it., Einaudi, Torino 1982; L. Febvre, *Martin Lutero*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1982; E. Iserloh: *Lutero e la Riforma*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1977; J. Lortz, *La Riforma in Germania*, tr. it., Jaka Book, Milano 1979-81, 2 voll.; F. Schmidt-Clausing, *Zwingli. Riformatore, teologo e statista della Svizzera tedesca*, tr. it., Claudiana, Torino 1976; F.E. Sciuto, *Ulrico Zwingli. La vita, il pensiero, il suo tempo*, Giannini, Napoli 1980; A. Bieler, *L'umanesimo sociale di Calvino*, tr. it., Claudiana, Torino 1964.

10. Meister Eckhart – probabilmente il maggiore tra i mistici tedeschi del Medioevo – appartenne all'ordine domenicano. Studiò e insegnò a Parigi, per passare poi allo *Studium generale* di Colonia (1322). Proprio a Colonia subì, nel 1326, un processo per eresia, durante il quale replicò alle accuse con alcuni scritti e con un appello al pontefice. Il processo si concluse soltanto dopo la morte di Eckhart, e nel 1329 Giovanni XXII condannò alcune proposizioni contenute nei suoi scritti.

Di Eckhart, in traduzione italiana, si vedano: *Opere tedesche*, a cura di M. Vannini, La Nuova Italia, Firenze 1982; *Trattati e prediche*, a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1982; *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1985; *Commento alla Genesi*, a cura di M. Vannini, Marietti, Genova 1989; *I sermoni latini*, a cura di M. Vannini, Città Nuova, Roma 1989.
Su Eckhart e, più in generale, sul misticismo medioevale: G. Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca protestante*, Bocca, Milano 1946; A. Klein, *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*, tr. it., Mursia, Milano 1978; G. Ambrosini, *Negazione e proposta morale in Meister Eckhart*, Liviana, Padova 1980; M. Vannini, "Introduzione" a M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, cit., pp. 11-35.

SOMMARIO

Avvertenza 6
Introduzione 7

LA FILOSOFIA ANTICA E MEDIOEVALE

I. La filosofia nasce grande 19
1. *La filosofia greca e la civiltà occidentale*, 19 2. *Il senso della verità*, 21 3. *La verità e il Tutto*, 23 4. Phýsis, 26 5. Kósmos e epistéme, 28 6. *L'identità del diverso*, 30 7. L'arché, 32 8. *L'identità del diverso e l'*arché, 33 9. *La filosofia più antica, secondo Aristotele*, 34 10. *La filosofia e l'agire*, 36 11. *La filosofia e il dolore*, 38
Note bio-bibliografiche, 43

II. Dal limitato all'illimitato 47
1. *Parmenide e la struttura della filosofia antica*, 47 2. *Talete*, 48 3. *Anassimandro*, 50 4. *Anassimene*, 52
Note bio-bibliografiche, 54

III. L'opposizione e il numero 57
1. *Talete, Anassimandro, Anassimene, Eraclito, Parmenide*, 57 2. *Eraclito*, 57 3. *I pitagorici*, 61
Note bio-bibliografiche, 64

IV. L'essere 67
1. *Parmenide*, 67 2. *La divisione del continuo*, 73
Note bio-bibliografiche, 75

V. Il dolore e la verità: Eschilo 77
1. Théatron, 77 2. *"Zeus" e il "sapere che salva"*, 78 3. *La città e il mortale*, 79 4. *La "necessità" e la "tecnica"*, 81
Note bio-bibliografiche, 83

VI. I primi tentativi di soluzione dell'antitesi tra ragione (*Lógos*) ed esperienza 85
1. *L'antitesi di ragione ed esperienza*, 85 2. *Empedocle*, 86 3. *Anassagora*, 88 4. *L'atomismo*, 90 5. *Riepilogo: essere originario e essere derivato*, 94 6. *Dall'atomismo alla sofistica*, 95
Note bio-bibliografiche, 96

VII. La conoscenza come antitesi 99
1. *Il problema del valore del conoscere*, 99 2. *Il dissidio è nelle cose e quindi nella conoscenza*, 99 3. *Due aspetti emergenti della sofistica*, 100 4. *Protagora*, 101 5. *Gorgia*, 103
Note bio-bibliografiche, 106

VIII. Il concetto e il bene 109
1. *«So di non sapere»*, 109 2. *La "maieutica"*, 110 3. *La definizione dell'universale*, 112 4. *La verità è concetto*, 113 5. *La verità e la vita*, 114 6. *Le scuole socratiche minori*, 117
Note bio-bibliografiche, 119

IX. La fondazione platonica dell'eternità e molteplicità dell'idea 121
1. *Il carattere concettuale dell'unità del molteplice*, 121 2. *L'idea*, 122 3. *La conciliazione dell'immutabilità e del divenire dell'essere*, 125 4. *Le cause del mondo sensibile*, 126 5. *Verità e opinione*, 128 6. *Dall'opinione alla verità*, 129 7. *La dialettica e l'idea del "bene"*, 131 8. *Il superamento della negazione parmenidea della molteplicità dell'essere*, 133 9. *La* phýsis *e le cause del mondo sensibile*, 136 10. *L'idea e il principio unificatore del molteplice*, 137 11. *La verità e l'esistenza dell'individuo*, 138 12. *La verità e lo Stato*, 141 13. *Il significato globale dell'esistenza umana*, 147
Note bio-bibliografiche, 149

X. L'*epistéme* nella filosofia di Aristotele 153
1. *Riepilogo*, 153 2. *La "filosofia prima"*, 153 3. *L'incontrovertibilità della filosofia prima*, 155 4. *Filosofia prima e teologia*, 158 5. *Teologia e principio di non contraddizione*, 159 6. *Il dualismo platonico-aristotelico*, 160 7. *Aristotele critico e continuatore di Platone*, 160 8. *La struttura della sostanza e la scienza dell'ente in quanto ente*, 162 9. *L'analogia dell'ente*, 165 10. *La sostanza sensibile*, 168 11. *Il divenire*, 171 12. *Dal divenire all'immutabile*, 176 13. Epistéme, *dialettica platonica, analitica (logica) aristotelica*, 181 14. *L'uomo, "animale politico"*, 194 15. *La poesia*, 204
Note bio-bibliografiche, 207

XI. Epicureismo e stoicismo 211
1. *La ricomparsa del Circolo*, 211 2. *Epicuro*, 215 3. *Lo stoicismo*, 226
Note bio-bibliografiche, 238

XII. Pirrone e lo scetticismo 241
1. *L'Oriente, Pirrone, i megarici*, 241 2. *La felicità, l'*epistéme*, lo scetticismo*, 242 3. *Come vive il saggio*, 245 4. *Lo scetticismo di Enesidemo e Sesto Empirico*, 246 5. *Il "tropo" di Agrippa*, 248
Note bio-bibliografiche, 250

XIII. Il Circolo nella filosofia di Plotino 253
1. *Al termine della filosofia greca*, 253 2. *Il superamento del "dualismo" platonico-aristotelico*, 254 3. *La dialettica e l'"Uno in sé"*, 256 4. *Dall'Uno al molteplice: la dialettica della realtà*, 257 5. *L'Uno, la distinzione, la separazione*, 258 6. *Le tre ipóstasi*, 260 7. *Lo spirito come unità di Pensiero e di Essere*, 261 8. *L'Anima*, 262 9. *La materia e il mondo*, 263 10. *L'uomo e il ritorno all'Uno*, 265
Note bio-bibliografiche, 269

XIV. Filosofia greca e cristianesimo 273
1. *La filosofia e la fede*, 273 2. *La creazione*, 275 3. *Agostino*, 277 4. *L'"argomento ontologico"*, 282 5. *Tommaso d'Aquino*, 283 6. *Il "volontarismo" di Duns Scoto*, 294 7. *Ockham*, 300 8. *Giustizia di Dio, fede e predestinazione: Lutero*, 307 9. *Il senso greco del divenire e il pensiero occidentale*, 309
Note bio-bibliografiche, 312

BUR
Periodico settimanale: 12 maggio 2004
Direttore responsabile: Rosaria Carpinelli
Registr. Trib. di Milano n. 68 del 1°-3-74
Spedizione in abbonamento postale TR edit.
Aut. N. 51804 del 30-7-46 della Direzione PP.TT. di Milano
Finito di stampare nell'aprile 2004 presso
Grafica Veneta - Via Padova, 2 - Trebaseleghe (PD)
Printed in Italy